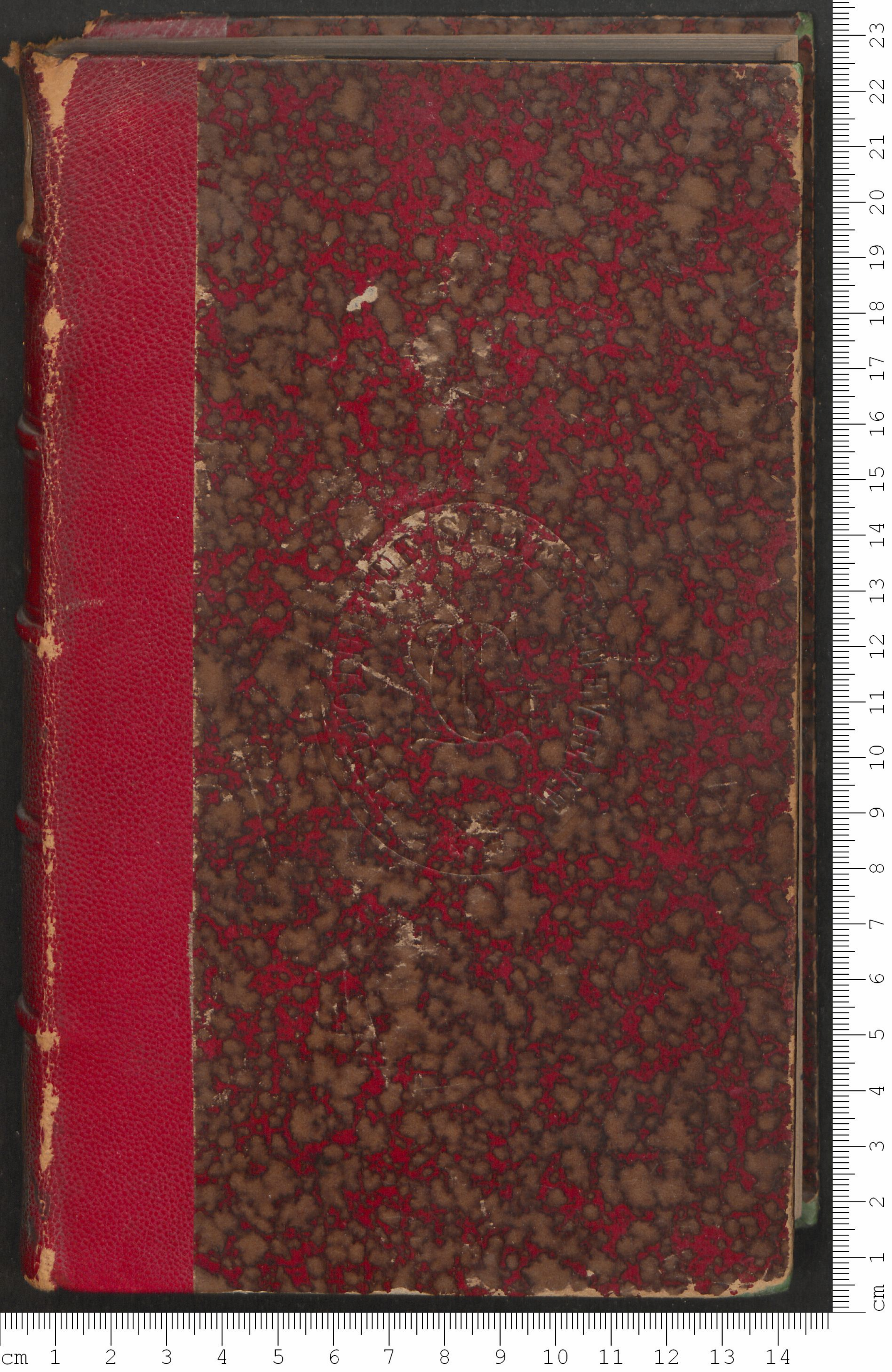
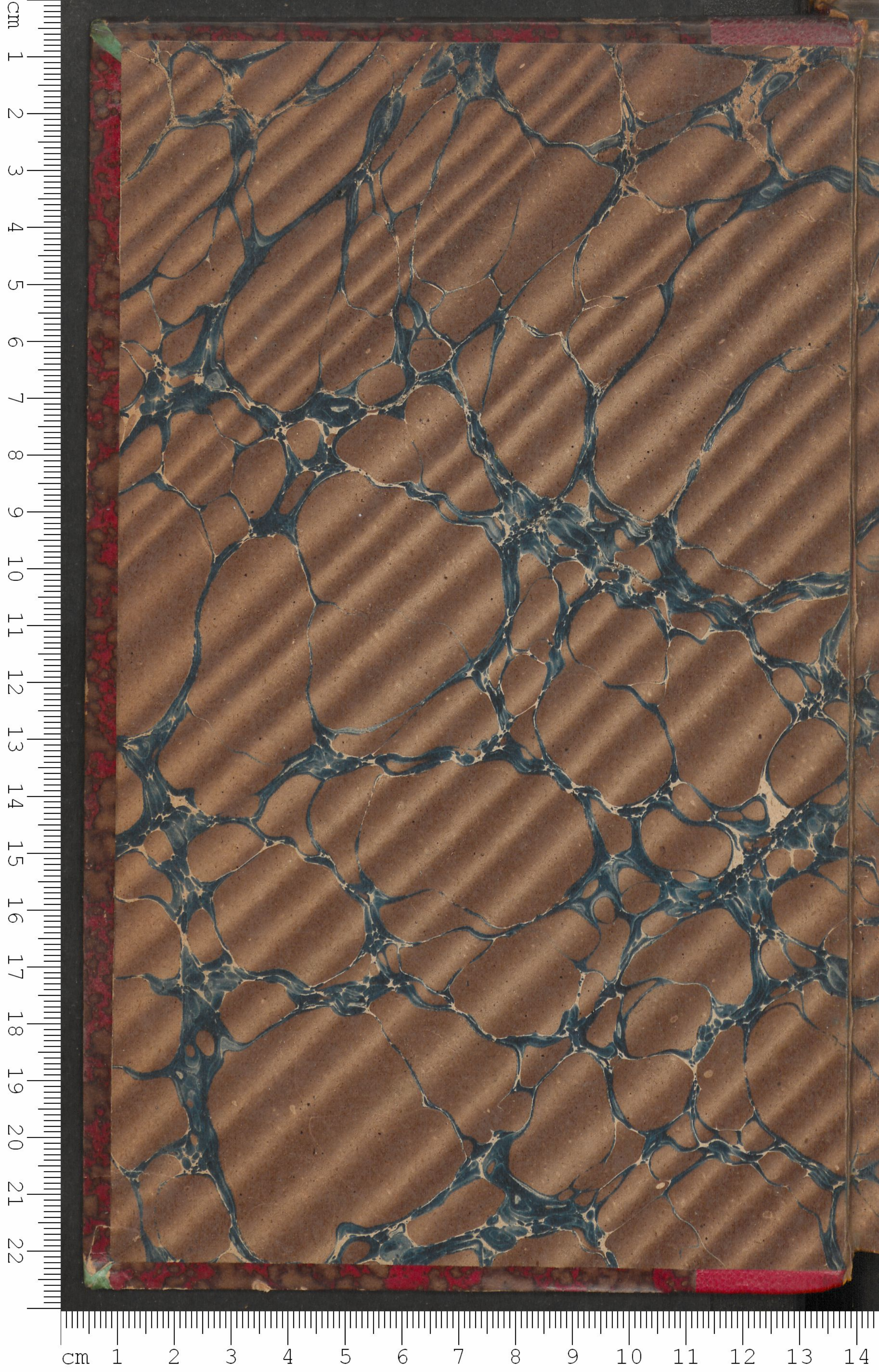
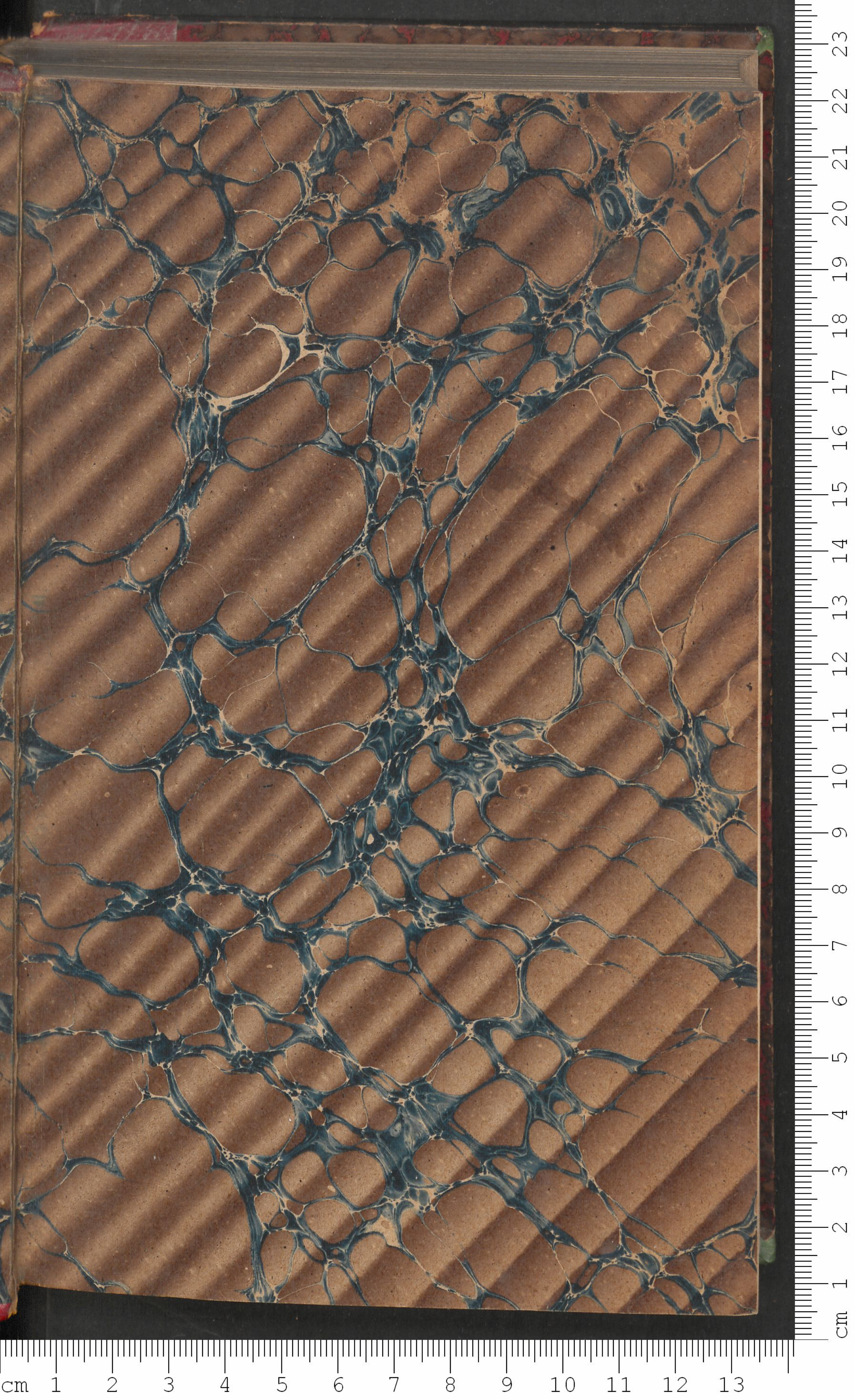
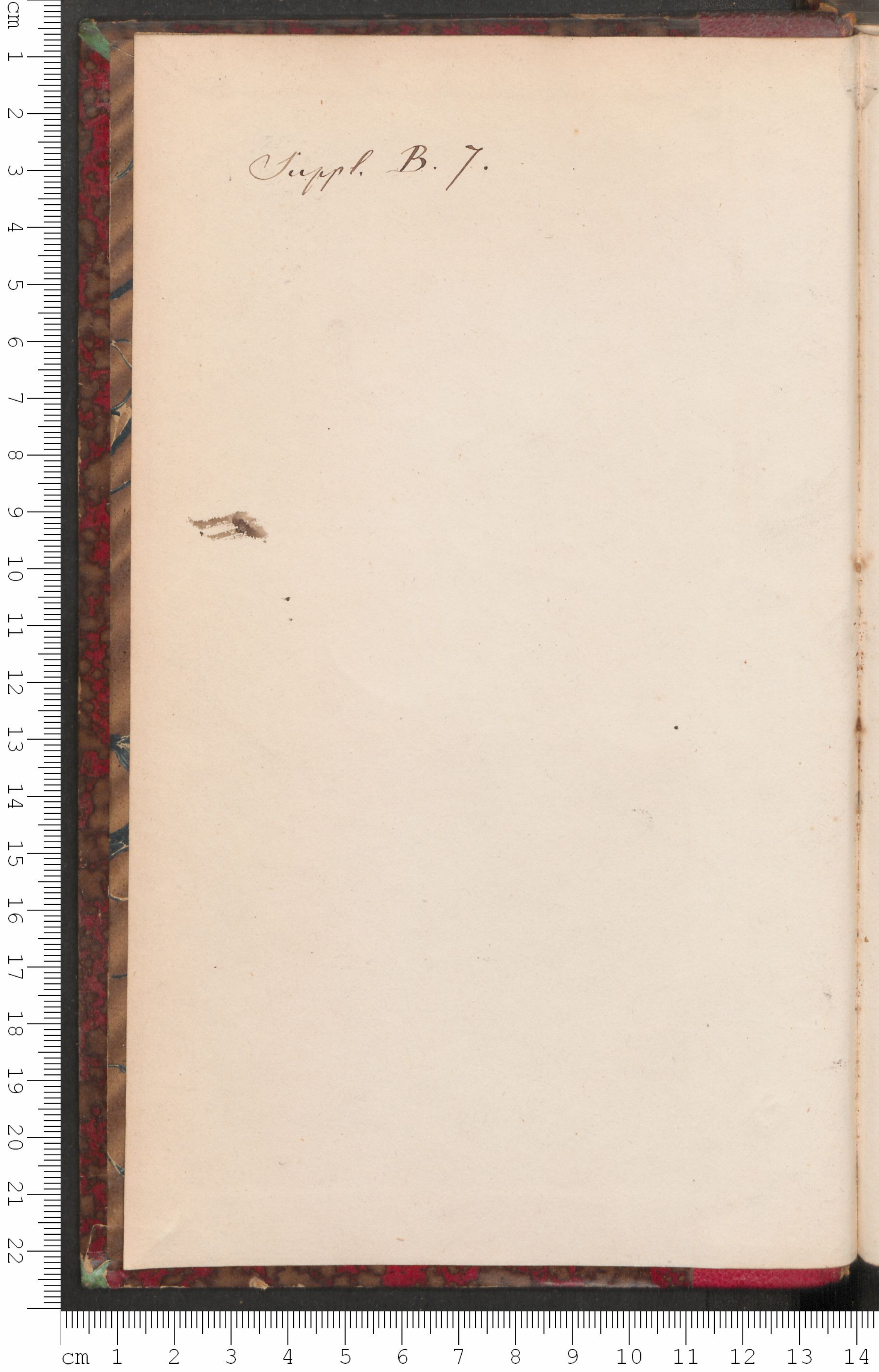

B
7 (2)
Supp
A. WEILL
LE
JUDAISME
2
THÉODICÉE
B
7

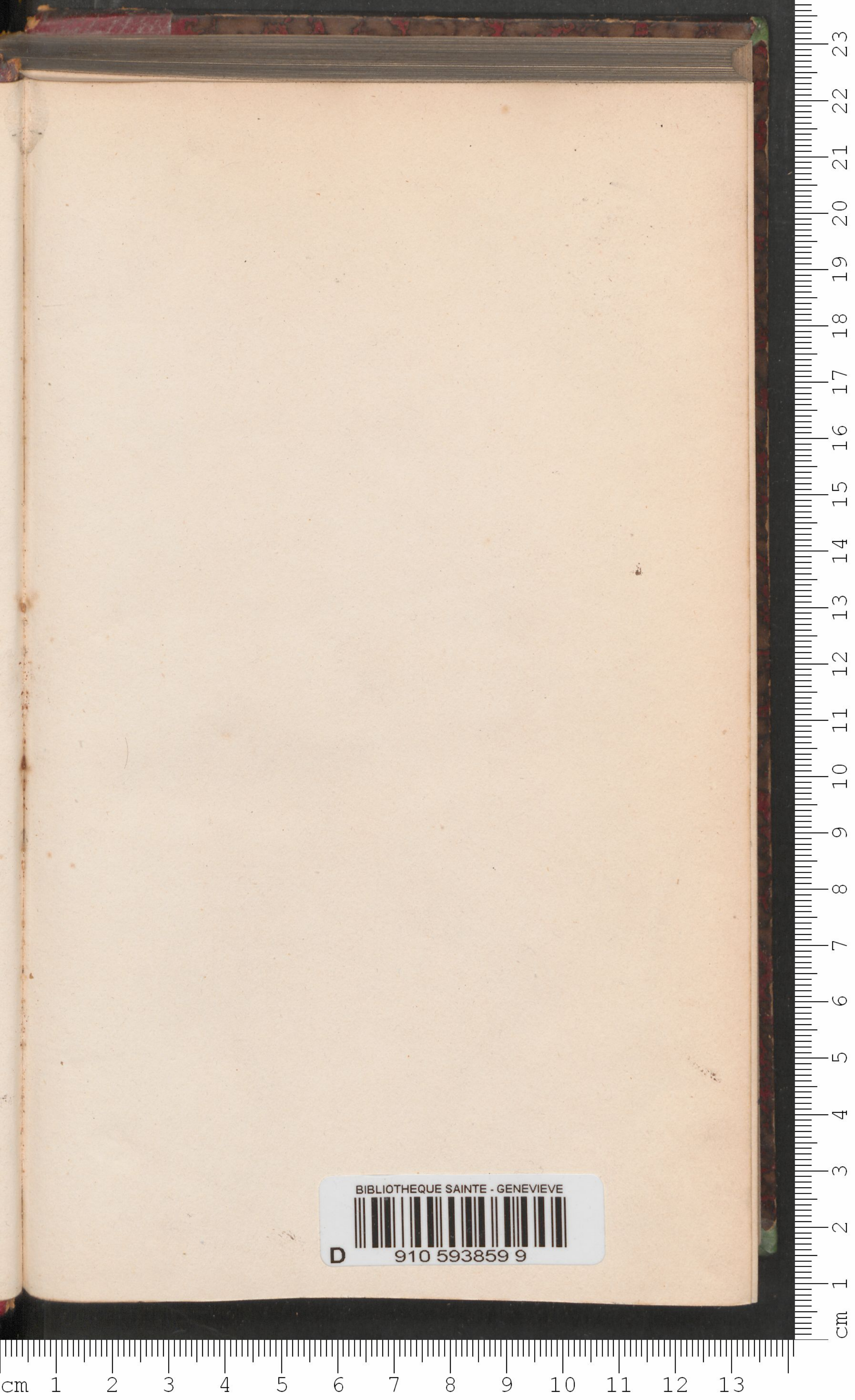


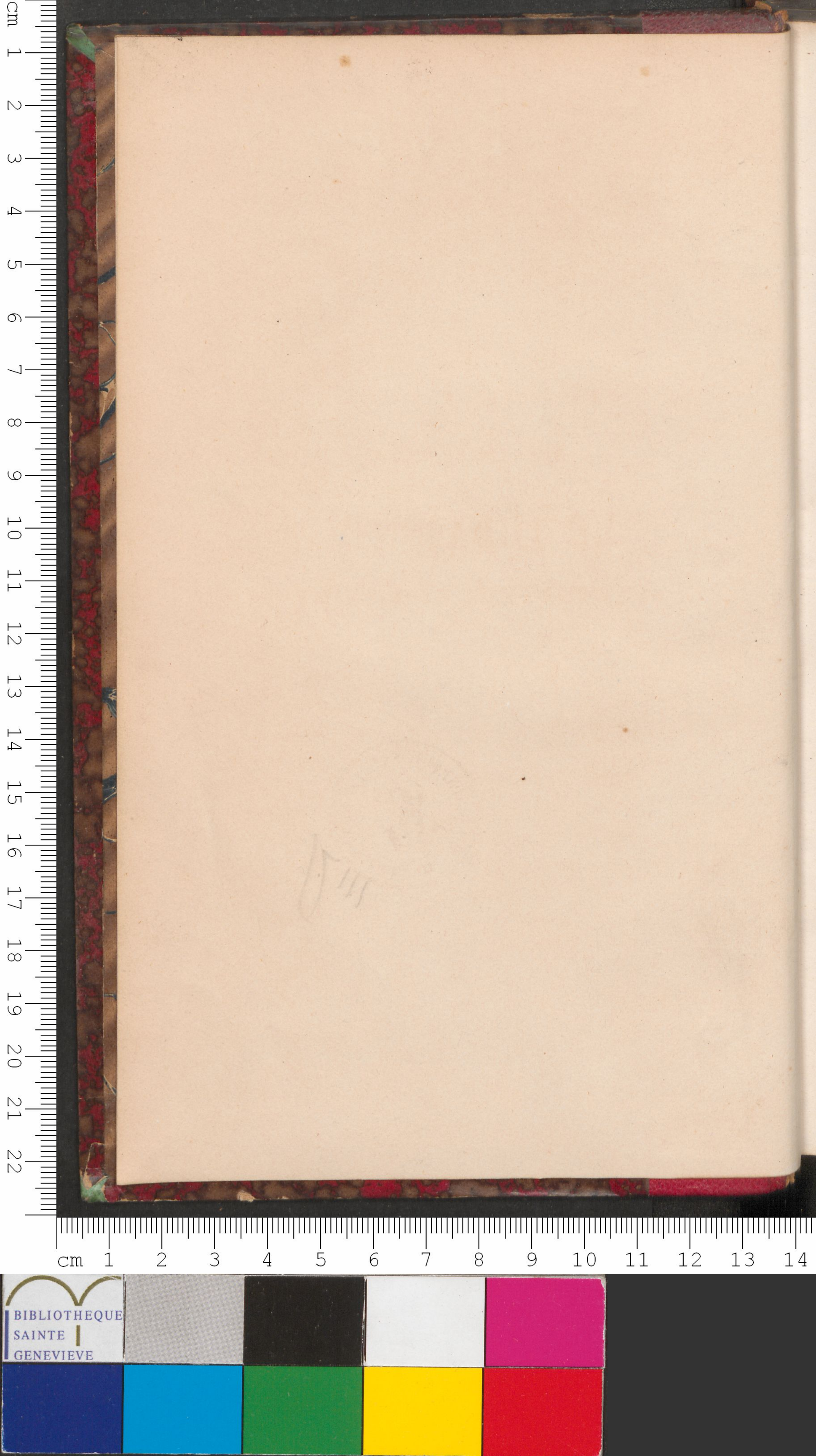


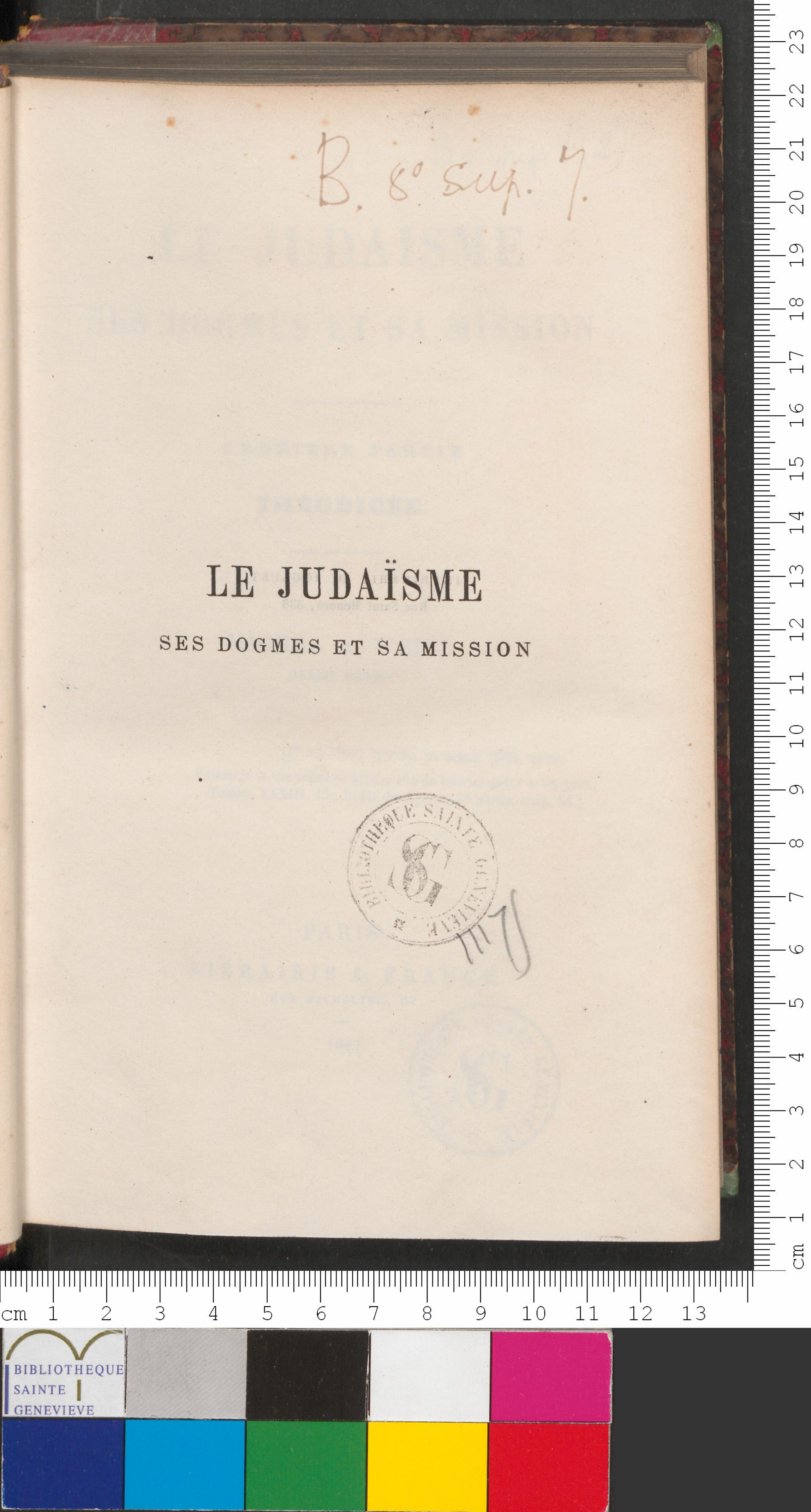






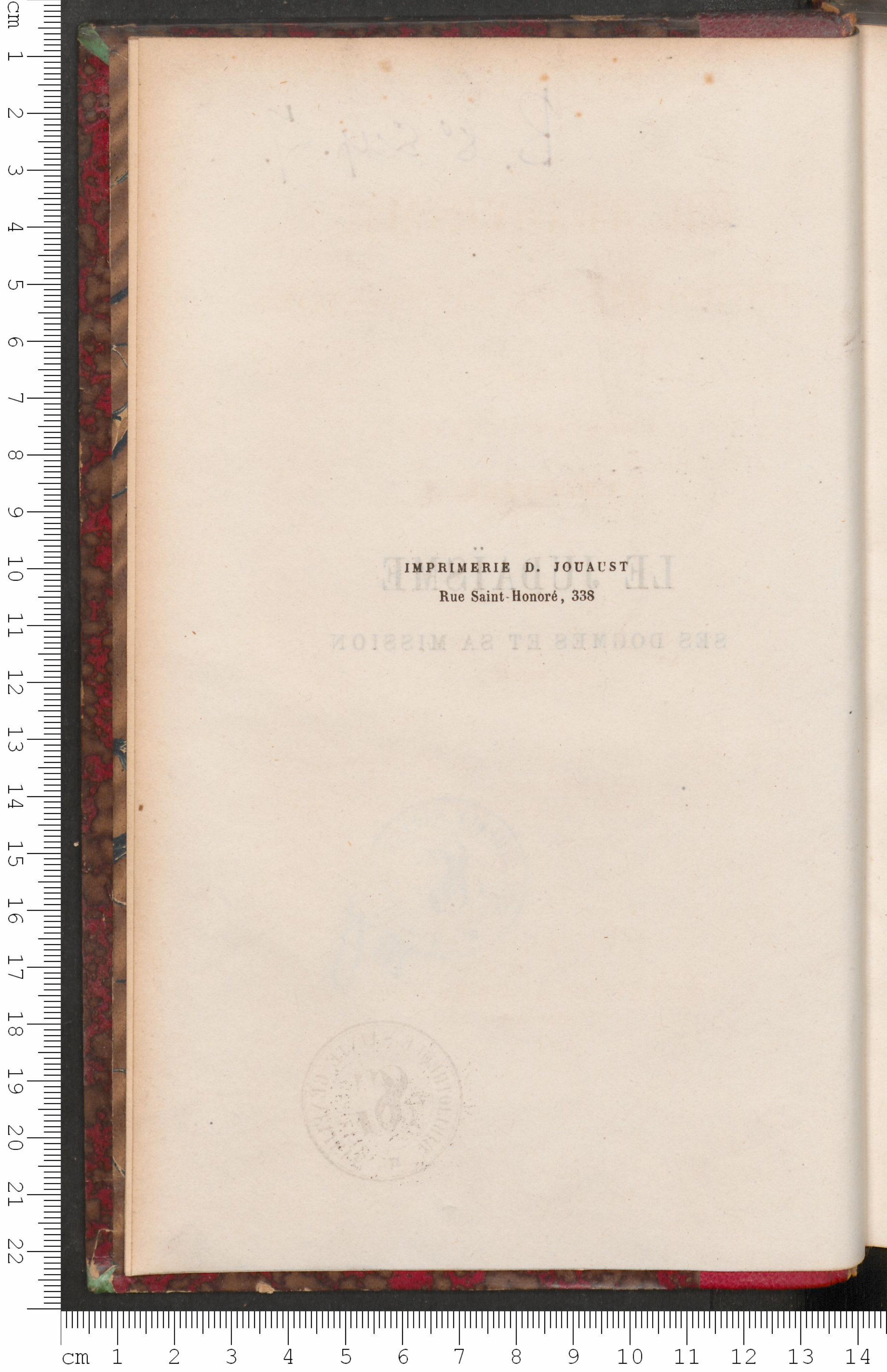






LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION



IMPRIMERIE D. JOUAUST
Rue Saint-Honoré, 338

LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION

PREMIÈRE PARTIE

THÉODICÉE.

PAR

MICHEL A. WEILL

GRAND RABBIN

ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל״ג י״ג)

Puissé-je te connaître (ô Dieu), afin de trouver grâce à tes yeux.
(EXODE, XXXIII, 13; *Guide des Égarés*, I[re] partie, chap. 54.)

PARIS

LIBRAIRIE A. FRANCK

RUE RICHELIEU, 67

—

1867



A M. LE BARON ET A MME LA BARONNE

JAMES DE ROTHSCHILD

MONSIEUR LE BARON,

MADAME LA BARONNE,

Nos sages ont comparé la sainte Thora à un arbre majestueux qui donne la vie à ceux qui le cultivent, et plus encore à ceux qui le font cultiver.

Personne assurément n'a de plus beaux titres à la possession de cet arbre de vie que vous, qui savez si admirablement faire servir les biens temporels à la fécondation des biens spirituels, à l'ennoblissement de la charité, à la splendeur du culte, à la propagation de la vérité religieuse, réalisant ainsi la grande pensée de l'un de nos plus illustres pères de la Synagogue, qui donnait au monde pour base les trois colonnes de la Doctrine, du Culte et de la Charité.

La discrétion et la délicatesse dans lesquelles vous aimez à envelopper vos encouragements devraient m'interdire toute expression publique de ma gratitude.

Aussi est-ce bien moins en mon nom qu'au nom de

l'instruction sacrée que je crois devoir vous l'adresser ici.

Par votre protection noblement offerte, et dont la spontanéité double le prix, vous m'avez mis à même d'aborder la tâche que je me suis imposée, celle de vulgariser les immortels principes qui sont la meilleure part de l'héritage d'Israël.

Je crains que mes efforts ne restent bien au-dessous d'une tâche aussi considérable et d'un patronage aussi élevé.

Mais je me rappelle que la poignée de farine qui constituait l'offrande du pauvre recevait le meilleur accueil dans le sanctuaire. J'ose en espérer autant d'une œuvre qui, malgré ses lacunes et ses imperfections, n'en est pas moins un témoignage en faveur de la grandeur impérissable du judaïsme.

J'ai l'honneur d'être avec un profond respect, monsieur le baron et madame la baronne, votre très-humble et très-dévoué serviteur.

MICHEL A. WEILL.

Schlestadt, ce 26 mai 1867.

LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION

PREMIÈRE PARTIE.

THÉODICÉE.

ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמות ל״ג י״ג)

Puissé-je te connaître (ô Dieu !), afin de trouver grâce à tes yeux.
(Exode, XXXIII, 13; *Guide des Egarés*, chap. 54.)

PRÉFACE.

Après avoir retracé à grands traits les commencements, la fondation et la constitution de l'école théologique (1), après en avoir montré les origines et déterminé le caractère de son enseignement, il convient d'aborder de front l'étude de ces graves questions, de ces grands problèmes, où se trouve engagée l'essence même de la religion.

Mais, en envisageant de près la tâche que nous allions nous imposer, en comparant la profondeur et les difficultés du sujet avec la faiblesse de nos ressources et l'insuffisance de nos moyens, nous avons reculé devant ces obstacles, malgré notre conviction au sujet de l'opportunité, de la nécessité même, de la réorganisation de l'enseignement dogmatique. Ce qui a mis

(1) Introduction générale, IVe partie.

fin à nos hésitations, ce qui nous a décidé, ce sont les réflexions d'un illustre théologien, faites à propos d'une situation d'esprit qui n'est pas sans analogie avec la nôtre. Voici en quels termes s'exprime Ba'hya à la fin de sa remarquable préface sur les devoirs du cœur :

« Quand une fois j'avais bien compris que les devoirs in-« ternes sont enseignés par la raison, par l'Écriture et par la « tradition, je me suis efforcé de me les rendre familiers, im-« posant à mon esprit la double obligation de les étudier et de « les réaliser. Dans cette étude, toute notion acquise en en-« gendrait de nouvelles, et peu à peu le sujet devenait trop « vaste pour rester confié à la seule faculté de mémoire. Crai-« gnant donc d'oublier ce que j'avais appris par la méditation, « crainte d'autant plus fondée que j'avais peu à espérer en pa-« reille matière du concours de mes contemporains, je me suis « mis à recueillir et à consigner par écrit le fruit de mes ob-« servations, à les coordonner dans un traité qui embrasse-« rait les bases, les grandes divisions et les conséquences de « nos devoirs internes, afin de les avoir toujours présentes à « ma pensée et de pouvoir en faire ma règle de conduite...

« ... Mais, en songeant à la grandeur de l'entreprise dont « j'allais me charger, je me suis aperçu combien j'étais au-« dessous d'une tâche de cette importance, j'ai reconnu toute « mon impuissance à exécuter un plan aussi vaste, à en dis-« tribuer les différentes parties dans un ordre convenable, « tant à cause des difficultés du sujet considéré en lui-même « qu'eu égard à la faiblesse de ma raison et de mes facultés « intellectuelles. *Je redoutais aussi mon inhabileté à manier la « langue qui devait traduire ma pensée*, la langue arabe, de-« venue la langue nationale de mes contemporains. J'ai donc « hésité à me charger d'un travail qui pourrait bien n'avoir « d'autre résultat que de constater soit la faiblesse de ma rai-« son, soit mon ignorance de la juste mesure, à tel point que « j'allais revenir sur mon projet et l'abandonner définiti-« vement.

« Cependant, au moment de me décharger de cette respon-

« sabilité, je me suis ravisé, en soupçonnant mon âme de ne « m'avoir soufflé ces craintes et ces suggestions que sous l'in- « fluence de son amour pour le repos, dominée par le désir de « se plonger tout entière dans les douceurs et les délices du « *far niente*. J'avais comme le pressentiment qu'en laissant là « mon entreprise, je ne ferais que céder aux mauvaises inspi- « rations du sensualisme, si empressé à nous pousser dans les « voies du bien-être, du repos, de la paresse et de l'indolence. « Je me disais que dés préoccupations de ce genre avaient « causé la perte de plus d'un sage, que ces scrupules timorés « avaient provoqué bien des défections; je me suis rappelé « aussi l'adage qui dit : Ne poussez pas à l'excès le sentiment « de la réserve; j'ai compris enfin que, si tous ceux qui, ani- « més du désir de mener à bonne fin soit une belle institution, « soit un noble et utile enseignement, ne se fussent mis à « l'œuvre qu'avec la certitude d'une pleine et entière réussite, « toute parole, toute vie religieuse, eût cessé depuis la clôture « du prophétisme et la disparition de ses organes, choisis et « inspirés immédiatement par Dieu. Il n'en serait pas autre- « ment de l'homme de bien qui, dans son ardeur à pratiquer « toutes les vertus, se refuserait à les cultiver une à une, sui- « vant les circonstances, jusqu'à ce qu'elles sollicitassent son « activité toutes à la fois. Qu'en résulterait-il? Que la société « resterait privée de la pratique de tout ce qui est bon et gé- « néreux : à force de courir après un vain et décevant espoir, « on laisserait les sentiers de la vertu se changer en solitude, « et la résidence de la charité et de la bienfaisance en affreux « désert!...

« ... Ce sont ces considérations, termine l'auteur, qui « m'ont engagé à assumer la responsabilité de mon œuvre; je « ferai mon possible pour l'exposer avec clarté et précision, « en lui donnant la forme la mieux appropriée à la gravité du « sujet..., comptant avant tout sur le secours du Dieu *un* et « véridique, plein de confiance en sa bonté, le suppliant de me « montrer le chemin droit, de me juger digne de sa bienveil- « lance et de sa grâce, invoquant son assistance pour mes

« pensées comme pour mes actes, pour ma conduite extérieure « et intérieure (1). »

Ce sont ces mêmes considérations qui nous décident, à notre tour, à mettre de côté une réserve suggérée par l'amour de l'indolence, par la peur de l'initiative, au moins autant que par la conscience de notre faiblesse. Nous en invoquons le bénéfice pour nous livrer courageusement à ces études dogmatiques au moyen desquelles nous espérons servir la cause de la religion, comme nous l'avons servie naguère par la parole et l'action; heureux si nos efforts tendent à ouvrir un nouveau sillon où d'autres, plus savants et plus habiles, viendront jeter la semence de vie, content pour notre part du modeste rôle d'éclaireur dans le désert que Moïse avait offert à son beau-père Jethro (2).

Avant de procéder à l'exposé des dogmes, il nous reste encore à résoudre certaines questions préliminaires que nous allons examiner successivement.

I. *De la méthode théologique.*

On connaît l'importance de la méthode dans l'immense domaine de la métaphysique, où il est si facile de s'égarer, de perdre le fil conducteur, si l'on n'y est conduit par une main sûre et fidèle. On sait qu'il a fallu des années et des siècles pour tracer cette route, pour créer cette viabilité philosophique qui n'est pas la science, mais qui en aplanit les abords et en améliore les résultats. On n'ignore pas enfin que l'ère de la philosophie moderne s'ouvre avec Bacon et Descartes, qui surent faire succéder les clartés de la méthode aux ténèbres et aux confusions de la scolastique. Or, la méthode n'est pas moins nécessaire à la théologie qu'à la philosophie : elle l'est

(1) Ba'hya, Devoirs du cœur, fin de la préface.

(2) Nombres, X, 31.

même bien davantage, attendu que la philosophie a pour ses spéculations un point de départ, un appui, une base, qui fait défaut à la théologie. Nous voulons dire la raison, l'intelligence, l'esprit, qui sont autant de racines pour la métaphysique, mais qui, vis-à-vis de la théologie, ne sont que de simples auxiliaires, incapables de constituer le centre et la base de la réalité.

D'un autre côté, nous avons déjà constaté que c'est précisément dans la sphère théologique que la méthode brille par son absence (1). Inconnue dans les livres de la Tradition, elle commence à faire apparition dans l'école dogmatique, mais sans y prendre cette fixité qui la rend propre à devenir une règle de conduite sûre et invariable. Saadia, Ba'hya, Maïmonide, ont beaucoup fait assurément pour la coordination des matières, le classement des questions, la spécialisation des dogmes; mais ils ne sont ni d'accord entre eux, ni conséquents avec eux-mêmes, sous le rapport de l'exposition et de la discussion de leurs théories. Leur point de départ est tantôt la raison, tantôt l'Écriture, tantôt la philosophie, qui exerce sur leurs systèmes la pression que l'on sait.

L'utilité et l'importance de ce fil d'Ariane d'une méthode applicable non-seulement à telle ou telle question, mais à la théologie dogmatique tout entière, sont donc incontestables. En cherchant à la mettre en pratique, nous faisons d'ailleurs une chose recommandée par la religion elle-même : ce serait une grande erreur que de croire le génie du judaïsme antipathique à la règle et à l'ordre intellectuels, ami du pêle-mêle et du chaos. Les témoignages en faveur du principe opposé sont nombreux. Tout le monde connaît la belle sentence des proverbes : « Une exposition claire et méthodique a le double prix d'une pomme d'or déposée dans un vase d'argent artistement travaillé à jour (2). » La Mischna qualifie de sot l'étudiant qui ne sait pas éviter la confusion dans la position des ques-

(1) Introduction générale, IIIe partie, § 4.

(2) Prov. XXI, 2. Cf. *Guide des Égarés*, préface générale.

tions et des réponses (1). Enfin le Talmud revêt ce principe d'une formule rigoureuse, en enseignant qu'on n'arrive à s'assimiler, à posséder la Thora, qu'au moyen de signes, c'est-à-dire de jalons posés sur le chemin (2). Or, les jalons les meilleurs et les plus visibles, ce sont les procédés de la méthode.

Quelle est maintenant la vraie méthode? Nous croyons l'avoir trouvée dans la fixation des conditions mêmes de l'enseignement théologique. Si nous avons été assez heureux de démontrer (3) que les bases de la théologie sont l'Écriture et la Tradition, fécondées par la raison ; d'établir que la théologie repose sur le double fondement de l'Écriture et de la Tradition ; que la Tradition ne se meut, n'exerce son activité, n'agit, n'enseigne, que dans l'orbite de l'Écriture, notre chemin est tout tracé. C'est l'Écriture qui est, en définitive, le levier d'Archimède avec lequel on soulève le monde religieux. Hors la Bible, point de théologie du judaïsme : elle est la source vive d'où vient jaillir l'enseignement dogmatique ; elle est ce fleuve qui sort directement de l'Éden (4) pour arroser le Paradis. Par la simplicité et la clarté de l'expression, elle est à la portée de tout le monde, de même que, par l'esprit de ses récits et la profondeur de ses allégories, elle est à la hauteur des intelligences les plus élevées. Point d'expérience, point de science, point de théorie, en matière de religion, qui puisse suppléer à la parole divine ; point de doctrine admissible si elle est contradictoire avec la lettre et l'esprit bibliques, à tel point que la parole prophétique même ne peut être en opposition avec celle de Moïse (5).

D'après ce principe, nous commencerons l'étude de chaque dogme par l'exposé et l'interprétation des textes bibliques auxquels il se rattache. De la Bible nous passerons à la Tradition ; nous chercherons ce que les dogmes sont devenus, après la

(1) Aboth, V, 10.
(2) Talmud, Eroubin, fol. 54.
(3) Introduction générale, IVe partie, §§ 3 et 4.
(4) Genèse, II, 10.
(5) Talmud, Meguilla, fol. 3 ; Taanith, fol. 7.

clôture de la loi écrite, dans les institutions du second cycle, la place qui leur fut assignée dans la liturgie, dans la législation, et surtout dans les innombrables propositions, sentences, aphorismes, légendes, répandus dans les Talmud et les Midraschim, en un mot dans cette Agada qui nous fournit des révélations si précieuses sur les problèmes les plus ardus de la théodicée. A ce point de vue, elle est l'un des éléments essentiels de l'histoire de la formation du dogme. Il importe de constater que, sans la Tradition, la théologie ne fût peut-être jamais devenue une science. On sait, et cela résulte des exemples que nous avons cités (1), que dans le Pentateuque le dogme s'est fondu avec l'histoire et la législation. Les vérités éternelles y sont tantôt confondues dans le tissu de la narration, tantôt cachées sous le voile des images de l'expression prophétique. Il fallait plus que de la sagacité, il fallait du génie, pour découvrir et saisir ces vérités, perdues, noyées dans un océan de phrases et de faits qui n'y ont que peu ou point de rapport, pour restituer leur signification à tant de textes qui eussent passé inaperçus. A cet égard, la Tradition a opéré une véritable résurrection spirituelle. Plus heureuse que Pygmalion, elle a su animer la statue, communiquer au texte biblique une animation, une force et une souplesse qu'on ne saurait assez admirer. Et puis, au moyen de ce croisement, s'il est permis de s'exprimer ainsi, des principes de la théologie avec des passages de l'Écriture connus de tout le monde, elle a beaucoup fait pour la vulgarisation des premiers; elle a su intéresser les masses à des questions qui étaient restées ailleurs la propriété exclusive des sages et des adeptes de la philosophie, entretenant ainsi le foyer du spiritualisme jusque dans les dernières couches du peuple. Cette revendication des titres de la Tradition à la formation et au développement du dogme nous paraît d'autant plus juste que l'on n'est que trop porté à les oublier, à ne reconnaître en elle que l'architecte de l'édifice colossal et massif du culte pratique. Il est cependant

(1) Introduction: Considérations générales, V.

incontestable que, dans la Halacha comme dans l'Agada, le Talmud est avant tout un commentaire perpétuel de l'Écriture. C'est en appliquant aux textes leur système d'interprétation grammaticale et logique, tant sous le rapport moral et religieux que sous celui du rite, que les talmudistes remirent en honneur l'étude des livres saints, notamment celle des prophètes, devenue lettre close pour la plupart des fidèles (1). Ce qui est vrai, c'est que, par l'institution de la nouvelle exégèse, la Tradition provoqua la rénovation des études bibliques; elle en fut récompensée par la découverte, sous l'écorce de la lettre, de vérités, de doctrines et de croyances dont on ne se doutait guère et qu'on n'y cherchait pas auparavant (2).

Ainsi, dans l'ordre chronologique comme dans l'ordre logique du développement de l'idée religieuse, la Tradition tient le milieu entre le texte brut et la science faite. L'Écriture livre les matériaux, la Tradition fournit les instruments avec lesquels la théologie construira son futur monument. En bâtissant sur ce fond solide, en étudiant constamment sur le plan immortel de l'Écriture les lignes tracées par l'artiste suprême, et dont les contours sont dessinés par ceux qui en reçurent la révélation par transmission depuis Moïse, la théologie saura éviter les égarements dans lesquels elle ne manquerait pas de tomber si elle quittait la voie frayée, la route royale, pour suivre ses propres inspirations et céder aux suggestions de la raison individuelle.

Cette méthode que nous proposons, et que nous allons suivre, possède en outre le grand avantage de s'appuyer sur l'unité. L'unité du judaïsme, l'unité de sa doctrine, où est-elle, sinon dans la parole de Dieu, restant stable, immuable, toujours identique à elle-même, sous la variété de formes et de couleurs dont on se plaît à la revêtir successivement, tout comme l'intelligence ne cesse jamais d'être elle-même, de rester le *moi* au sein de la multiplicité et de la diversité de ses manifestations? Tel est peut-être le vrai sens de cette belle image d'Isaïe :

(1) Talmud, Meguilla, fol. 3. (2) Talmud, Sota, fol. 31.

« L'herbe se dessèche, la fleur se fane, mais la parole de notre Dieu subsiste éternellement (1). » L'herbe qui se dessèche, c'est l'interprétation *littérale*, terre-à-terre, qui pousse naturellement, sans art ni soins particuliers ; la fleur qui se fane, c'est l'interprétation *allégorique*, légendaire, figurée, remarquable par sa beauté et ses aspects attrayants. Mais sous ces formes passagères et contingentes reste la parole de Dieu, le texte de l'Écriture, éternel et indestructible parce qu'il émane de Dieu même. C'est sur ce texte que la Tradition a construit sa puissante citadelle du culte extérieur, entouré de son portique de morale aux colonnes majestueuses, couronné de son dôme se perdant dans les nuées, c'est-à-dire de l'ensemble de principes et dogmes fondamentaux. Et c'est encore sur le texte de l'Écriture que la théologie consolidera son édifice, qui ne saurait avoir des bases autres que celles qui portent le monde religieux et moral, selon l'expression de la sublime prière de Hanna (2). Depuis les principes de la morale vulgaire et usuelle jusqu'aux plus redoutables problèmes de la théodicée, ou, comme dit l'Écriture elle-même, depuis l'hysope de la vallée jusqu'à l'orgueilleux cèdre du Liban, c'est la Bible qui remplit la double fonction de colonne de nuée pour nous conduire et de colonne de feu pour nous éclairer.

Enfin cette méthode théologique porte sa sanction en elle-même. Ce qu'est le creuset pour l'or, la pierre de touche pour l'argent (3), elle l'est à l'égard de la justesse et de la fausseté des doctrines, en ce sens que toute thèse, théorie, opinion ou assertion religieuse, qui serait en contradiction flagrante, en opposition formelle avec le texte biblique, devra être rejetée, considérée comme une excroissance, une herbe vénéneuse dont il pousse parfois dans le champ sacré aussi bien que sur la terre profane.

En résumé, nous voudrions asseoir l'enseignement dogmatique sur le triple fondement de l'Écriture, de la Tradition et

(1) Isaïe, XL, 8.
(2) I Samuel, II, 8.
(3) Prov., XVII, 3.

de la science théologique, mais de façon que la première sera toujours complétée par la seconde, et toutes deux expliquées et largement commentées par la troisième. C'est sur ces trois colonnes que nous voudrions, à l'exemple de Siméon le Juste (1), élever le monde de la religion pure.

II. *De la nature des dogmes.*

Nous ne jugeons pas à propos de revenir sur la nature des dogmes, ni sur la place qu'il convient de leur assigner dans l'ordre religieux. Nous avons traité ce point avec quelque développement (2); nous croyons avoir suffisamment démontré que le caractère de croyance obligatoire avec lequel Maïmonide voudrait imposer les dogmes à la foi religieuse n'est rien moins que sympathique au génie du judaïsme. Nous avons vu que cette doctrine est combattue par beaucoup de théologiens, sans avoir d'ailleurs la moindre racine soit dans l'Écriture, soit dans la tradition. Nous allons cependant compléter nos observations sur un point unique, en développant à leur appui un argument tiré de l'histoire générale de la religion. L'histoire nous montre les croyances obligatoires aboutissant à l'esprit de secte, lequel aboutit fatalement lui-même aux haines, aux persécutions, à l'anathème, aux guerres de religion et à leurs conséquences désastreuses. C'est notre profonde conviction que si le judaïsme a été constamment préservé de ces fléaux par lesquels d'autres religions furent si cruellement éprouvées, il le doit en grande partie à l'absence de ces croyances obligatoires s'imposant violemment aux esprits, à l'absence du *compelle intrare.* Si la foi était une prescription positive et rigoureuse, comment se fait-il que, zaducéens et pharisiens, tour à tour maîtres du pouvoir sous le second temple, n'aient jamais

(1) Aboth, I, 2.
(2) Introduction générale, Considérations générales, §§ 4 et 5.

cherché à faire prévaloir leurs croyances par le bras séculier? Comment les premiers pouvaient-ils pratiquer leurs hérésies au sein même du temple et en plein exercice du sacerdoce (1)? Pourquoi Gamaliel, dont le pouvoir était pendant longtemps incontesté, presque dictatorial (2), ne voulut-il jamais opposer aux zaducéens, aux *minim* et aux hérétiques de toute espèce que le raisonnement et le texte biblique (3), ou l'assistance d'en haut dans cette formule de prière devenue la dix-neuvième de la Thephilla, où nous sollicitons de Dieu l'anéantissement de l'hérésie (4)? Pourquoi plus tard le rabbinisme ne combat-tit-il le karaïtisme que par la plume des Saadia et des Maïmonide, quand il lui eût été si facile, lui qui disposait de l'immense majorité des fidèles, de réduire à néant une poignée de schismatiques? Pourquoi l'autorité religieuse a-t-elle usé si rarement, si modérément, des pouvoirs d'anathème et d'excommunication, même dans ces temps de foi ardente et fanatique où les foudres étaient si souvent lancées du haut du Vatican? Pourquoi, d'un autre côté, l'esprit de secte surgit-il simultanément avec le paulinisme et remplit-il l'Église d'abord, la première fois où les deux grands apôtres se trouvent en présence, lors de la célèbre scène d'Antioche (5), et l'État ensuite, du bruit de ses querelles? N'est-ce pas parce que la nouvelle religion, subissant l'influence et la domination de l'Apôtre des gentils, était exposée à toutes les conséquences du principe de la foi absolue, de la foi quand même, de cette foi que saint Paul se donnait la mission de substituer radicalement à la Loi, qu'il se vantait d'élever sur les ruines du judaïsme (6)? Or, la foi devenue obligatoire, c'est-à-dire maîtresse des consciences, devait à plus forte raison encore s'emparer des corps et les plier, bon gré, mal gré, sous son in-

(1) Sukka, chap. 5; Mischna, 9; Talmud, Yoma, fol. 13.

(2) Berachoth, fol. 27; Rosch Haschana, fol. 35.

(3) Talmud, Sanhédrin, fol. 90.

(4) Talmud, Berachoth, fol. 29; Yad ha-Hazaka, Ire partie, traité de la Prière, chap. 2.

(5) Epist. ad. Galat., cap. II, 11-14.

(6) *Ibid.*, *v.* 16-21; *Ibid.*, cap. 3, et epist. *passim*.

flexible volonté. Ce sera donc l'éternel honneur du judaïsme d'avoir sauvegardé la liberté de conscience, cette liberté de conscience qu'une portion du christianisme n'a su retrouver qu'en se séparant violemment de l'autre et en déchirant le sein maternel. Qu'on ne nous objecte pas la sévérité de la loi de Moïse, de ces lois qui punissent la moindre infraction religieuse, qui les soumettent à toute l'échelle de la pénalité, depuis la simple amende jusqu'à la peine de mort. Ces lois ont pour but de limiter la liberté d'action, de défendre la constitution théocratique de l'État, que nous n'avons ici ni à justifier ni à expliquer; mais elles ne touchent en rien à la liberté de conscience. On ne citera pas, que nous sachions, un seul fait de l'histoire sainte qui montre la liberté de conscience réellement opprimée ou sérieusement menacée. Et tout cela parce que ni Moïse, ni les prophètes, ni les chefs religieux qui recueillirent cette sainte succession ne conçurent jamais l'idée de pénétrer dans le for intérieur autrement que par le pouvoir de la persuasion, par la voie de la raison, avec les armes puissantes mais immatérielles de l'enseignement, au moyen de l'exemple allié au précepte et de leçons morales et religieuses s'appuyant solidement sur le réalité historique. Ce grand résultat est compromis toutes les fois que des croyances obligatoires viennent prendre la place de la foi libre et ne relevant que d'elle-même. La vérité des dogmes est indépendante de notre foi; ils subsistent par leur propre force, et l'on peut dire d'eux comme du soleil : « Aveugles ceux qui ne le voient pas! »

Gardons-nous donc d'échanger contre une foi de commande, qui finit tôt ou tard par dégénérer en foi de sectaire, notre foi large et libérale, reposant sur les puissantes assises de la Bible, de la tradition, de l'histoire, et enfin de la raison, dont elles acceptent franchement l'alliance. Reconnaissons dans ces dogmes, non pas des articles de foi, mais des principes généraux, sorte de colonnes taillées par la sagesse divine (1), mais qui, comme le monde, se soutiennent dans le vide (2) par

(1) Psaumes, XXIX, 7; Prov., IX, 1. (2) Job, XXVI, 7.

leur propre poids, par la force vitale qu'ils tiennent de leur céleste origine, notre adhésion ne pouvant rien ajouter à leur valeur, mais devenant pour nous-mêmes une source de jouissances pures et de joies sereines, prélude de la béatitude éternelle.

III. *Du nombre et de la classification des dogmes.*

Après avoir déterminé le véritable caractère des dogmes, leur rang et leur importance dans l'ordre religieux, il convient d'en fixer le nombre. A cet égard, nous commencerons par faire remarquer que, grâce à la réfutation du système des croyances obligatoires, la question du nombre des dogmes cesse d'être une question de principe et prend les proportions beaucoup plus modestes d'un simple procédé de classification.

On sait que Maïmonide arrête les dogmes au nombre de treize; mais, sans se mettre en peine de nous expliquer la raison déterminante de ce chiffre, il se borne à les énumérer, à les formuler avec plus ou moins de précision, et il termine son exposé en ces termes : « En m'étendant longuement sur les « dogmes, je me suis éloigné de mon sujet (le commentaire de « la Mischna); mais j'ai cru devoir me livrer à cette digres- « sion à cause de l'utilité qu'il me semblait pouvoir en résulter « pour la foi en général. J'y ai réuni, condensé des matières « importantes qui se trouvent disséminées dans des livres de « la plus haute autorité. Il est donc bon de les connaître, d'en « savoir tirer profit, mais à la condition d'y revenir à plusieurs « reprises et d'en faire le sujet de sérieuses méditations; car « celui qui s'imaginerait pouvoir s'assimiler ces problèmes ardus « par une seule, voire même par dix lectures, Dieu sait à quel « point il se tromperait. Qu'on étudie donc ce chapitre des « dogmes sans précipitation; qu'on veuille bien se dire que je « ne l'ai pas composé au hasard, mais après les plus mûres ré- « flexions, après un scrupuleux travail de contrôle, après avoir « dégagé la vérité de l'erreur et compris ce qu'il fallait en

« croire et en admettre, au moyen des démonstrations et « preuves qu'il m'a été donné de fournir à leur appui. Plaise « à Dieu de réaliser mon désir et de me guider toujours dans « la voie du salut (1) ! »

Voilà tout ce que Maïmonide juge à propos de nous dire de la classification des dogmes qu'il s'abstient de motiver. Aussi ne faudrait-il pas croire qu'elle fût adoptée comme article de foi, aveuglément. Elle provoqua de graves et nombreuses objections qui retentirent longtemps dans l'école théologique, et qui occupèrent notamment *Hasdaï*, dans son livre intitulé *la Lumière divine*, *Albou* dans son traité *des Dogmes fondamentaux*, et *Abravanel* dans son écrit *des Origines de la foi*. Comme c'est Albou qui s'étend le plus sur cette question préjudicielle, qu'il la traite avec le plus grand développement, y consacrant presque toute la première partie de son livre, nous croyons devoir reproduire *in extenso* l'opinion de ce théologien, et sommairement celle d'Abravanel, sur le nombre et la classification des dogmes.

IV. *Théorie d'Albou sur le nombre et la filiation des dogmes.*

De la définition du mot *Ikar* (terme technique qui sert à désigner les dogmes) et du nombre des dogmes (2).

« Le terme *Ikar* (עיקר) sert à dénommer la chose d'où dé- « pendent absolument l'existence et la conservation d'une autre « chose : c'est ainsi que la racine de l'arbre se nomme *Ikar*, « comme étant indispensable à l'existence et à la conservation « de l'arbre (3). On s'en sert beaucoup dans la langue talmu- « dique et rabbinique ; on en a ensuite étendu l'application « aux fondements et aux racines d'où dépendent l'existence

(1) Commentaire sur la Mischna, Sanhédrin, chap. 11, conclusion des treize dogmes.

(2) Ikarim, Ire partie, chap. 3.

(3) On verra plus loin que cette définition est combattue par Abravanel.

« et la stabilité de la religion. L'existence de Dieu, par « exemple, est un dogme, une racine sans laquelle il n'y a « point de loi divine. Les dogmes formant la condition *sine qua* « *non* de toute loi divine, il importe de commencer l'étude de « la théologie par la fixation du nombre de ces principes. On « sait que Maïmonide les compte au nombre de treize, énu- « mérés et formulés dans son commentaire de la Mischna. « Mais cette nomenclature offre matière à discussion. Si Maï- « monide considère ces treize dogmes comme de vraies racines, « toutes également nécessaires à la religion, nous comprenons « fort bien qu'il érige en dogmes l'existence de Dieu, la pro- « phétie, la révélation, la présence de Dieu et la providence : « ce sont là réellement autant de bases en dehors desquelles il « n'y a point de loi divine. Nous lui concéderons encore au même « titre la prophétie de Moïse et l'immutabilité de la loi, deux « principes d'où dépend absolument l'existence de la loi de « Moïse. Mais pourquoi, lui demanderons-nous, ranger parmi « les dogmes l'unité et l'incorporéité de Dieu ? Ce sont assuré- « ment des croyances véridiques, s'imposant à la foi des secta- « teurs du Mosaïsme, mais ce ne sont pas des dogmes dont la « négation aboutirait au renversement même de la loi divine. « Une objection plus grave encore s'élève contre le cinquième « dogme posé par Maïmonide, l'adoration de Dieu à l'exclu- « sion de tout autre être. Mais c'est là une prescription spéciale « de la loi de Moïse, formellement énoncée dans le deuxième « commandement du Décalogue ; ce n'est pas un dogme auquel « se rattache l'existence même de la loi divine ; et si la « croyance à des intermédiaires entre le Dieu tout-puissant et « le faible humain constitue la violation d'un commandement « religieux, elle ne détruit pas pour cela l'essence de toute « religion. Même objection contre le dogme de la résurrection : « pourquoi celui qui, croyant au principe d'une rémunération « dans la vie future, mais rejetant toute résurrection corporelle, « serait-il qualifié de démolisseur de la loi ? Prétendrait-on que « la pensée de Maïmonide était de compter non-seulement « les dogmes radicaux, mais encore toute les croyances véri-

« diques inhérentes à la loi de Moïse? Que ne compte-t-il alors « la résidence de la gloire de Dieu en Israël (1)? que ne compte- « t-il la création *ex nihilo*, qu'il appelle lui-même une croyance « indispensable à tout adepte de la loi divine (2)? que ne « compte-t-il la foi aux miracles et d'autres croyances au « même titre que la foi au Messie? Que ne compte-t-il encore, « au nombre des dogmes, l'authenticité de la tradition et « l'obligation de s'y conformer, la tradition n'étant rien moins « que la base d'une loi divine quelconque? Que ne compte-t-il « enfin le libre arbitre, qui est plus qu'une croyance véri- « dique, un dogme indispensable à toute religion, ainsi qu'il « l'enseigne lui-même dans son grand ouvrage sur la loi cano- « nique, où il s'exprime ainsi : «Tout homme jouit du libre « arbitre, de la faculté de faire le bien ou le mal..... ; c'est « là un grand principe, le fondement de la religion et du « culte (3). »

« Quelqu'un a pensé justifier le chiffre treize appliqué aux « dogmes en alléguant que c'est un chiffre sacramentel, mys- « tique, fort situé dans la littérature sacrée, puisque nous avons « les *treize* attributs de Dieu, les *treize* arguments affectés à « l'interprétation de la Halacha; faible et insuffisant motif « pour expliquer l'omission d'un dogme aussi essentiel que le « libre arbitre.

« Un autre théologien compte vingt-six dogmes, mettant « au nombre des principes fondamentaux tout ce qui lui passe « par la tête : l'éternité, la sagesse, la vie, la puissance, la « volonté, une foule d'autres attributs divins, le paradis, « l'enfer, et que sais-je encore.

« Un autre théologien moderne (4), prenant trop à la lettre « le terme *Ikar*, ne compte que six dogmes fondamentaux, « savoir : la science de Dieu, sa providence, sa toute-puissance,

(1) Exode, XXVIII, 8; XXIX, 45 et 46.

(2) *Guide*, IIe partie, chap. 25.

(3) Yad ha-Hazaka, Ire partie, de la Pénitence, chap. 5.

(4) C'est Hasdaï, l'auteur du livre אור ה׳ (voir Rosch Amana, chap. 2). On peut s'étonner de ce qu'Albou ne désigne pas ici nominativement celui qu'il appelle si souvent son maître.

« la prophétie, le libre arbitre et le but, auxquels il ajoute les « trois principes que Maïmonide prétend établir par la seule « démonstration rationnelle, c'est-à-dire l'existence, l'unité et « l'incorporéité de Dieu (1). Les six premiers dogmes, dit-il, « sont absolument nécessaires à la loi divine ; les trois der- « niers, conquis par la raison spéculative, les complètent. Mais « pourquoi, objecte l'auteur, ce théologien n'admet-il pas au « nombre des dogmes certaines croyances particulières à la loi « de Moïse, comme l'a fait Maïmonide lui-même? pourquoi « aussi ne formule-t-il pas un dogme préalable, propre à nous « faire discerner la vraie loi divine de la fausse, de celle qui « n'en a que les apparences ? C'était d'autant plus opportun « que les six dogmes susmentionnés sont applicables à toutes « les lois qui se donnent les airs d'une loi divine, et d'où il ré- « sulterait qu'elles le seraient en réalité. Autre objection : Ad- « mettons que les six dogmes soient indispensables à n'importe « quelle loi divine ; il ne s'ensuit nullement que toute loi qui « reconnaît les susdits six dogmes soit réellement divine. C'est « absolument comme si de la proposition — Tout homme est « un être nutritif et sensitif — on prétendait déduire l'inverse « — Tout être nutritif et sensitif est un homme — déduction « fausse ou du moins incomplète, parce qu'à la nutrition et à la « sensation il faudra ajouter l'intelligence et dire — Tout « être nutritif, sensitif et intelligent, est un homme. — Il en « est de même de ces dogmes, en ce sens que de ce que « toute loi divine est impossible sans les six dogmes, il ne ré- « sulte pas du tout que ces six dogmes suffisent pour constituer « la loi divine. Il faut un complément, et ce complément ou « dogme supplémentaire, c'est *la révélation*. Remarquons en- « core que deux de ces six dogmes, le libre arbitre et le but, « ne peuvent pas servir de *criterium* à la loi divine, étant « communs à celle-ci et à la loi sociale ; et puis enfin le but, « pris dans son acception la plus générale, n'est pas un dogme

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 1er.

« de la loi divine; il faut pour cela un but spécial et déter-
« miné.

« De toutes ces objections l'auteur conclut que la fixation
« rigoureuse du nombre des dogmes de la loi divine est un
« problème des plus difficiles. Ce qui aggrave encore la diffi-
« culté, c'est le silence gardé par les organes accrédités de la
« religion sur un sujet si étroitement lié à notre bonheur
« temporel et à notre félicité spirituelle, silence qui forme un
« étrange contraste avec leurs intarissables commentaires sur
« des questions purement matérielles, sur les intérêts civils et
« politiques. »

V. *Opinion personnelle de l'auteur sur le nombre des dogmes.*

« Voici, dit Albou, ce qui me paraît être le vrai à l'égard
« du nombre des croyances radicales ou principes fondamen-
« taux. Ces dogmes sont au nombre de trois : 1° existence de
« Dieu ; 2° révélation ; 3° rémunération. Ils sont les généra-
« teurs de toutes les lois divines : loi d'Adam, loi de Noé, loi
« d'Abraham, loi de Moïse. De chacun de ces trois dogmes se
« détachent ensuite des branches ou rameaux secondaires.
« C'est ainsi que le dogme de l'existence de Dieu a pour rami-
« fications l'éternité et autres attributs semblables ; les bran-
« ches de la révélation sont la science universelle de Dieu et la
« prophétie, et le dogme de la providence a pour embranche-
« ment la rémunération, soit terrestre et corporelle, soit fu-
« ture et spirituelle. Les trois dogmes *universaux* contiennent
« donc en germe tous les dogmes secondaires qui font les lois
« divines spéciales, apparentes ou réelles. De cette façon nous
« voyons découler du dogme de l'existence de Dieu le principe
« de l'incorporéité, dogme particulier à la religion de Moïse,
« et le monothéisme ; le dogme de la révélation porte dans ses
« flancs la prophétie en général et la mission de Moïse ; et le
« dogme de la rémunération donne naissance à la croyance au

« Messie, dogme particulier au judaïsme, suivant Maïmonide,
« mais, dans l'opinion de l'auteur, bien plus spécial au christianisme, pour lequel il est la question d'être ou de ne pas « être. En un mot, tous les dogmes possibles de n'importe « quelle religion sont implicitement contenus dans ces trois « principes-racines. »

Nous ne pouvons pas suivre l'auteur dans les développements d'une exégèse tantôt ingénieuse, tantôt subtile, par laquelle il cherche à rattacher sa thèse des trois dogmes fondamentaux soit à un passage du rituel (1), soit à un texte d'Isaïe (2), et où le commentateur se substitue au théologien. Mais nous croyons devoir donner textuellement la fin du chapitre où il cherche à concilier la classification de Maïmonide avec la sienne. — « Il se peut, dit-il, que l'opinion de Maïmo- « nide ne diffère pas essentiellement de la nôtre. Voici com- « ment : il compte, lui, comme dogmes les *racines* et les « *branches* indistinctement. Comme nous, il débute par le pre- « mier dogme générateur, c'est-à-dire par l'existence de Dieu, « et il le fait suivre de quatre principes qui, à mes yeux, n'en « sont que les ramifications, savoir : unité, incorporéité, éter- « nité et adoration exclusive de Dieu. Il procède de la même « façon relativement au deuxième dogme, mettant en avant le « générateur — la révélation —, suivi de ses trois satellites : « prophétie en général, prophétie de Moïse en particulier et « immutabilité de la loi. Il n'en est pas autrement du troisième « dogme universel — la providence —, devenu le dixième dans « la série de Maïmonide, et se faisant suivre des trois derniers, « ses conséquents, qui sont : rémunération, messie et ré- « surrection. Grâce à cette fusion de la classification de Maï- « monide avec la sienne, Albou espère faire tomber la plupart « des objections formulées dans le chapitre précédent. Si Maï- « monide ne fait pas entrer dans le nombre des dogmes la créa- « tion *ex nihilo*, c'est qu'elle ne rentre dans aucun des trois

(1) Prière de Moussaph de la fête de Rosch Haschana.

(2) Isaïe, XXXIII, 22.

« fondamentaux ; s'il ne compte pas le libre arbitre et le but, « bien que nécessaires à la loi divine, c'est que ce sont des « principes non moins sociaux que religieux. Reste toutefois « la question de savoir pourquoi Maïmonide ne range pas au « nombre des dogmes secondaires la vie, la toute-puissance et « bien d'autres attributs, au même titre que l'attribut de l'é- « ternité. L'auteur promet de revenir là-dessus. »

Chap. X. *Des trois dogmes fondamentaux.*

L'auteur revient sur les trois dogmes-racines et dit « que « c'est avec raison qu'on les nomme fondamentaux, la néga- « tion de l'un des trois aboutissant au renversement de toute « la loi divine. C'est clair comme l'évidence. Niez en effet « l'existence de Dieu, à coup sûr il n'y a plus de loi divine ; « niez la révélation directe, et la loi, quelle qu'elle soit, perd « encore sa qualification de *divine*, puisqu'elle n'émane plus « de Dieu ; niez enfin la rémunération temporelle et spiri- « tuelle, et la loi divine devient complétement inutile. Vien- « drait-elle pour assurer le bien-être politique et social, la loi « civile suffit amplement à ce but ; la loi divine doit avoir en « perspective un idéal de perfection auquel la loi sociale ne « saurait atteindre : la perfection *spirituelle*, qui implique la « rémunération *spirituelle*, seule raison d'être du troisième « dogme fondamental..... L'auteur affirme ensuite que sa « théorie des trois dogmes-racines est la seule conforme à la « Tradition ; elle est clairement et nettement enseignée dans « la Mischna, qui, tout le monde le sait, condamne comme « apostats : 1° *ceux qui nient la résurrection*, c'est-à-dire le « troisième dogme fondamental, le terme de *résurrection* de- « vant être pris ici dans son acception la plus générale, et se « rapportant aux corps ressuscités aussi bien qu'au jugement « de l'âme, à la vie future, au jugement dernier ; 2° *ceux qui* « *nient la révélation*, c'est-à-dire le second dogme fondamen-

« tal ; 3° *l'épicurien*, c'est-à-dire l'athée niant l'existence de « Dieu et attribuant la création au hasard. Voilà donc les vrais « dogmes fondamentaux ; il n'y en a point d'autres. Quant à « ce que la Mischna et la Guemara ajoutent ensuite à la caté- « gorie des apostats privés de la vie future, il ne faut y voir « autre chose que la conséquence des trois principes. »

CHAP. XI. *Les trois dogmes fondamentaux sont exprimés dans les premiers récits de la Genèse.*

« Oui, dit l'auteur, ils sont gravés tous les trois au fronton « de la Bible, ainsi que nous allons le faire voir. Le premier « récit de la Genèse, celui des six jours de la création, n'est « qu'un long développement du premier dogme, de l'existence « de Dieu. Au moyen de cet incomparable et sublime poëme « de la création produite par la seule parole de Dieu, l'Écriture « nous montre en lui le créateur agissant dans la plénitude de « sa volonté, et renverse le système d'Épicure, qui prétend voir « dans la création l'œuvre du hasard pur. Le second récit ou, pour « mieux dire, la seconde version de la Genèse nous enseigne le « dogme de la révélation en mettant en scène Dieu donnant au « premier homme ses ordres et ses instructions. Telle est en « substance la signification de la légende de l'arbre de science, « la pensée, l'idée qui se cache sous les voiles de l'allégorie et « du symbole. Qu'y a-t-il sous cette enveloppe transparente? « que faut-il voir sous cette forme mystique? Le devoir de « l'homme d'observer les prescriptions divines ; son existence « terrestre n'a point d'autre but, et il n'a été placé sur la terre « (désignée sous le nom d'Éden) que pour exécuter la loi (sym- « bolisée par l'arbre de vie) (1). Enfin le troisième récit, con- « tenant l'histoire de Caïn et d'Abel, n'est que l'expression du « troisième dogme fondamental, celui de la rémunération.

(1) Prov., III, 18.

« Le châtiment de Caïn nous apprend, en effet, qu'il est une
« providence récompensant chacun selon ses œuvres, connaissant,
« surveillant tous nos actes, à qui rien n'échappe, pas
« plus que le mensonge ne lui en impose, scrutant les pensées
« les plus cachées comme les actions externes, punissant l'iniquité
« tantôt dans la personne du pécheur, tantôt dans sa
« race. Il y a cette différence, fait remarquer l'auteur, entre
« le châtiment d'Adam et celui de Caïn, que le premier, frappant
« le père du genre humain et en lui toute l'humanité,
« ne révèle qu'une sorte de providence générale, tandis que
« l'épisode de Caïn nous fait voir la providence spéciale dans
« ses manifestations les plus diverses. Nous y découvrons d'abord
« un Dieu qui sonde les replis du cœur, qui dédaigne
« l'offrande de Caïn parce qu'elle manque de noblesse et de
« sincérité, puis le Dieu longanime, laissant au pécheur le
« plus endurci toute latitude pour se repentir et s'amender.
« Tout cela résulte clairement du troisième récit de la Genèse,
« notamment des paroles adressées par Dieu à Caïn avant sa
« chute (1). Ce n'est qu'après ces trois récits épisodiques, véritable
« fronton sur lequel se trouvent gravés, mieux que sur
« le marbre et l'airain, les trois dogmes fondamentaux, que
« commence l'histoire sainte proprement dite. »

Après avoir établi (chap. XIII) qu'il ne suffit pas d'admettre les trois dogmes fondamentaux, mais qu'il faut accepter de même les dogmes secondaires qui en découlent; après avoir démontré (chap. XIV) qu'aucun commandement spécial de la loi ne saurait figurer parmi les dogmes, par la raison qu'il y aurait alors autant de dogmes que de prescriptions positives, et que, pour ce motif, on doit éliminer le cinquième dogme : adoration exclusive de Dieu, et le septième : authenticité de la Tradition, que Maïmonide fait entrer dans sa classification, bien qu'ils constituent deux commandements particuliers (2), l'auteur donne sa nomenclature définitive des dogmes primitifs et dérivés (chap. XV).

(1) Genèse, IV, 7.

(2) Exode, XX, 3-5; Deutér., XVII, 11.

« Les dogmes dérivés, dit-il, sont au nombre de huit. Du « dogme de l'existence de Dieu en dérivent quatre qui em- « brassent toutes les conséquences du dogme, à savoir que « Dieu est un, incorporel, éternel, dégagé de toute imperfection. « Ces quatre principes sont autant de corollaires du premier « dogme fondamental. Si Dieu n'était pas absolument *un*, s'il « était composé, multiple, il n'existerait pas *nécessairement*, « pas plus que s'il n'était pas incorporel, éternel, et l'être par- « fait de tous points. Du second dogme primitif, de la révéla- « tion, se détachent trois autres, qui sont : la science univer- « selle de Dieu, la prophétie et la mission d'un envoyé de « Dieu. En effet, si Dieu ne possédait pas l'omniscience, ou « s'il ne connaissait pas les êtres de ce bas monde, il n'y au- « rait ni révélation ni prophétie. Mais, fût-il même bien avéré « que Dieu connaît tout, la révélation n'en découlerait pas « comme une conséquence infaillible, s'il n'existait pas un « rapport, un moyen de communication quelconque entre « Dieu et l'homme, c'est-à-dire le principe de la prophétie. « Enfin ce n'est pas assez que Dieu sache tout, que de loin en « loin il se manifeste aux hommes soit pour leur dévoiler l'a- « venir, soit pour leur imposer quelque commandement tem- « poraire, isolé ; non, il ne suffit pas de ces deux conditions « pour créer ce que l'on appelle une loi divine. Il faut en « outre un messager spécialement accrédité par Dieu auprès des « hommes, chargé directement de leur apporter la constitution « divine. Point de religion sans missionnaire ou législateur « envoyé immédiatement par Dieu, imposant sa mission à la foi « générale et spéciale par des preuves irréfragables. Et, quand « cette mission est ainsi affirmée et prouvée, alors celui qui la « remplitest un vrai prophète. C'est sous l'empire de ces consi- « dérations qu'Albou croit devoir substituer à l'authenticité de « la mission de Moïse, qui forme le septième dogme de Maï- « monide, l'authenticité de la mission d'un envoyé divin, la- « quelle implique celle de la prophétie. Cette substitution pos- « sède en outre *cet avantage de se présenter avec le caractère de « l'universalité, au lieu d'être particulière à la loi de Moïse.*

« Le troisième dogme primitif a pour dérivé la providence « spéciale. Il importe ici de remarquer que l'omniscience de « Dieu, que nous avons comptée au nombre des dérivés du « deuxième dogme, n'implique nullement la providence spé- « ciale. Il se pourrait que Dieu se bornât à gouverner l'uni- « vers dans son entier, sans se soucier des individus, par trop « infimes pour mériter son attention. De cette direction géné- « rale il y a loin encore, on le voit bien, à cette providence « spéciale qui s'occupe de la conduite et des intérêts d'un tout « chacun, qui étend sa sollicitude à cette faible et misérable « créature individuelle. C'est donc la providence spéciale qui « est la conséquence nécessaire du troisième dogme primitif, « de la rémunération. Il est bien entendu qu'il s'agit de la ré- « munération en général, temporelle et spirituelle, terrestre « et céleste, morale et religieuse (1).

« Résumant la discussion, l'auteur dit qu'il y a en tout « *onze dogmes*, dont trois primitifs et huit dérivés, savoir : « Premier dogme fondamental : existence de Dieu, avec ses « quatre dérivés : unité, incorporéité, éternité et perfection « absolue de Dieu ; deuxième dogme fondamental : révélation, « avec ses trois dérivés : omniscience de Dieu, prophétie et « mission d'un envoyé divin ; troisième dogme fondamental : « rémunération, avec son unique dérivé : providence spéciale. « Si l'on tient à fondre en un seul dogme la providence géné- « rale et la providence spéciale, comme le fait Maïmonide, le « nombre de dogmes se réduirait à dix. Tous ces dogmes, tant « primitifs que dérivés, sont égaux devant la foi : renier un « dogme fondamental ou un dogme secondaire, c'est absolu- « ment la même chose. »

L'auteur termine son exposé en constatant de nouveau les points de divergence entre Maïmonide et lui. « Il retranche du « nombre des dogmes la vérité de la prophétie de Moïse et « l'immutabilité de la loi, parce qu'il y voit, non pas des « principes fondamentaux ou seulement dérivés, mais des

(1) Jérémie, XXXII, 19.

« croyances accessoires ayant leur source dans le principe de « la mission d'un envoyé divin, ou bien *un dogme particulier à la loi de Moïse, mais étranger à la loi divine universelle*. Il élimine pour un motif analogue les dogmes du Messie « et de la résurrection, parce que ce sont des dogmes essentiels pour le christianisme, mais ne tenant au sein du judaïsme que le rang de simples croyances, émanant du dogme « de la rémunération. Il ne fait pas davantage figurer parmi « les dogmes l'adoration exclusive de Dieu, parce que c'est là « un commandement positif de la loi de Moïse. Par contre, il « juge à propos de scinder en deux la science et la providence « divine, ou, pour mieux dire, la providence générale et la « providence spéciale, pour se conformer à l'opinion de la plupart des théologiens modernes. Enfin il ne compte pas le « libre arbitre et le but, ces deux principes servant de bases « à la loi sociale autant qu'à la loi divine. »

Avant d'apprécier la théorie d'Albou, il nous paraît nécessaire d'exposer brièvement celle d'Abravanel.

VI. *Opinion d'Abravanel sur le nombre des dogmes.*

Nous avons déjà fait connaître l'opinion de cet éminent docteur au sujet des croyances obligatoires (1), opinion qui constitue la partie vraiment originale de son traité dogmatique. Il s'occupe également, après Hasdaï et Albou, de la fixation du nombre des dogmes; mais, comme il s'attache bien plus à défendre Maïmonide contre les objections de ses contradicteurs qu'à faire une nouvelle thèse, nous nous bornerons à une analyse sommaire de sa discussion. Il combat tout d'abord la définition donnée par Albou du terme *ikar* : « Pour lui (2) ce « mot ne signifie pas seulement *racine* ou *fondement*, c'est-

(1) Introduction : Considérations générales, II.

(2) Rosch Amana, chap. 6.

« à-dire la condition *sine qua non* de l'existence et de la durée, « signification qu'il a souvent, on ne le conteste pas, dans la « langue talmudique et chaldéenne (1) ; mais encore, et non « moins fréquemment, il sert à désigner une chose noble, « substantielle, ayant sur une autre la supériorité du rang et « de la valeur, sans cependant en être la base ou le fonde- « ment (2). En un mot, le terme *ikar* s'applique tantôt à la « matière, tantôt à la forme, parfois aussi au but. Au moyen « de cette nouvelle définition, l'auteur pense faire tomber en « partie les objections formulées par Albou contre la classifi- « cation de Maïmonide, à laquelle il reproche de contenir des « dogmes qui ne sont pas *fondamentaux*. Oui, dit-il, il y en « a de ce genre dans la nomenclature du maître ; mais ce n'est « pas sans dessein que celui-ci se sert à la fois et du terme « *yessod* (יסוד), qui signifie fondement, et du terme *ikar*, indi- « quant, comme on vient de le dire, une chose essentielle, « principale par rapport à une autre. Nous voilà bien avertis « que la catégorie des dogmes comprendra des dogmes *fonda-* « *mentaux* (Yessodoth) et des dogmes principaux (Ikarim), « c'est-à-dire croyances nobles et supérieures. »

Abravanel s'efforce ensuite de réfuter une à une les objections faites par Hasdaï et par Albou contre tel ou tel dogme particulier des treize de Maïmonide, notamment contre le cinquième dogme : l'adoration exclusive de Dieu, contre le neuvième : immutabilité de la loi, contre le douzième et le treizième : messie et résurrection. Il s'attache à faire ressortir l'importance de ce principe, reprochant à son tour à Albou de n'avoir pas bien compris la pensée du maître, établissant que Maïmonide n'avait jamais songé à faire figurer parmi les dogmes de simples commandements religieux ; que le culte exclusif dû à Dieu et l'immutabilité de la loi ont une portée bien plus élevée. Selon l'auteur, il s'agirait dans le cinquième dogme d'un principe de l'ordre transcendant : il s'agit de la différence radicale, absolue, entre Dieu et les anges, archanges, esprits

(1) Daniel, IV, 12. (2) Talmud, Berachoth, fol. 11 ; *Ibid.*, fol. 41 ; Aboth, I, 17.

purs et séparés qui ne peuvent rien, qui ne font rien que par sa volonté souveraine, laquelle domine tout, Dieu seul possédant dans leur plénitude la volonté et la spontanéité. Dans le neuvième dogme il s'agit de bien autre chose encore que de cette stabiliité purement matérielle, fondée sur le commandement positif de ne rien ajouter à la loi ni d'en rien retrancher. Il s'agit de l'éternité, considérée comme conséquence de la perfection des œuvres de Dieu, de la loi divine regardée comme étant pleinement en possession de toutes les garanties de perfection et de durée morale. Quant à la croyance au Messie et à la résurrection, formant le douzième et le treizième dogmes de Maïmonide, il n'est pas question de les imposer comme dogmes fondamentaux, mais à titre de principes d'une certaine importance qui se rattachent au dogme de la rémunération (1). Examinant ensuite la théorie d'Albou et ses trois dogmes primitifs, Abravanel ne les trouve pas non plus irréprochables : il critique particulièrement la filiation inventée par Albou entre le dogme primitif et ses dérivés, filiation qu'il attaque, dans plusieurs de ses parties, comme contraire à la logique. C'est ainsi que, selon lui et contrairement à Albou, la prophétie et la providence devraient plutôt être considérées comme des dogmes primitifs dont la révélation et la rémunération seraient les dérivés (2). Sans se prononcer formellement ni pour ni contre la classification de Maïmonide, il cite un docteur d'une grande autorité qui n'admet qu'un seul dogme essentiel et fondamental, le dogme de l'existence de Dieu, appelé dans la langue de la Tradition : l'acceptation du joug de la royauté céleste (3). C'est l'opinion de l'auteur du livre doctrinal connu sous le nom de *Halachoth guedoloth*, et Maïmonide ne semble pas défavorable à cette opinion, puisque, dans sa vaste compilation du *Mischné Thora*, il qualifie l'existence de Dieu de *fondement des fondements et base de la science* (4). L'auteur ne

(1) Rosch Amana, chap. 12-15.
(2) *Ibid.*, chap. XXI.
(3) Talmud, Berachoth, fol. 10. קבלת עול מלכות שמים.
(4) Yad ha-Hazaka, Ire partie, traité de la Théodicée, chap. 1er.

croit pas cependant que ce dogme puisse à lui seul satisfaire à la foi religieuse; il se pourrait même que, privé du concours d'autres dogmes, il aboutît au renversement de toute religion. Il termine son appréciation critique de la classification des dogmes en insinuant que, s'il était réellement nécessaire de réduire la théologie à un seul dogme, il pencherait, lui, pour celui de la création *ex nihilo*, véritable pivot autour duquel vient graviter la loi divine, avec ses bases, ses racines, ses principes, ses croyances et ses récits miraculeux. Nous connaissons d'ailleurs la conclusion d'Abravanel (1), que nous avons reproduite presque en entier (2); nous savons qu'il se refuse à attacher aux dogmes le sens que leur prêtent Maïmonide et consorts; à reconnaître au point de vue religieux des croyances privilégiées, supérieures les unes aux autres; qu'elles sont toutes égales devant la religion et la foi, et que les dogmes ne sont pas autre chose en définitive que des jalons posés sur la voie sacrée qui conduit à la connaissance des grandes et éternelles vérités.

VII. *Classification définitive des dogmes.*

Il est une chose qui semble résulter clairement de cette discussion, que nous avons reproduite dans ses points essentiels, de cet exposé des théories de Maïmonide, de Hasdaï, d'Albou et d'Abravanel : c'est la difficulté d'arriver à une fixation nette et précise du nombre des dogmes, à une classification satisfaisante pour tout le monde. La diversité des opinions émises est plutôt faite pour y jeter la confusion et reculer la solution. Cependant, en y regardant de près, on ne trouve que deux théories complètes en présence : celle de Maïmonide et celle d'Albou. La première a pour elle, outre l'autorité du grand maître de la théologie, le temps et la coutume; elle est la seule qui ait pénétré au sein des masses et prévalu dans l'enseignement popu-

(1) Rosch Amana, chap. 23. (2) Introduction générale, *u. s.*

laire. *Les treize articles de la foi* ont pris racine dans le catéchisme et la liturgie ; on les fait épeler aux enfants à l'école, et la synagogue les chante dans toutes les solennités religieuses (1). Il serait aussi injuste que peu prudent de ne pas tenir compte d'un fait aussi profondément entré dans les habitudes religieuses. D'un autre côté, la thèse d'Albou a pour elle la simplicité de l'ordonnance, l'adhésion d'un grand nombre de théologiens modernes et, si nous ne nous trompons, le mérite d'une division rationnelle. Cette division naturelle, conforme à la nature des choses, c'est Abravanel, le contradicteur d'Albou, qui la signale à notre attention. Voici comment il s'exprime dans ses considérations générales sur les dogmes : « Le « véritable adorateur de Dieu doit envisager la religion sous « trois points de vue divers, qui sont : 1° l'auteur et le révéla- « teur de la religion ; 2° la religion considérée en elle-même ; « 3° les hommes appelés à la réaliser et pour qui elle est le « but (2). » Or, la division d'Albou correspond parfaitement à ce triple point de vue. Le premier dogme, y compris ses dérivés, nous met en rapport avec Dieu, auteur de la religion, « le sujet » ; il s'attache à nous le faire connaître, à nous donner une idée de sa grandeur, de son unité, de son immatérialité, de son éternité et de sa perfection suprême ; il fait en sorte que nous sachions à qui nous allons adresser notre culte et nos hommages ; il nous apprend à rendre à Dieu, au lieu d'un culte aveugle, une adoration sentie et réfléchie, la seule qui soit digne de lui. Le second dogme, comprenant la révélation et ses conséquences, s'occupe de la religion elle-même, « l'objet ». C'est la révélation qui nous communique la volonté, les ordres précis du Dieu créateur, aussi bon que juste ; c'est par elle que nous nous familiarisons avec les rites et toutes les prescriptions positives de la religion et de la morale ; c'est par elle que les rapports entre le créateur et les créatures, d'abord vagues et indéterminés, prennent corps, deviennent un lien de plus en plus puissant entre le ciel et la terre, font pénétrer jusqu'aux

(1) Cantique du *Yigdal*.

(2) Rosch Amana, chap. 11.

dernières couches sociales les habitudes et les nécessités de la vie spirituelle. Enfin le troisième dogme, la rémunération providentielle, sous quelque forme et dans quelques conditions qu'elle se réalise, c'est « le but » ; elle nous fait faire un retour sur nous-mêmes, sur les résultats de notre conduite, sur le secret final de notre destinée, sur tout ce que nous avons à craindre ou à espérer, enfin sur la responsabilité humaine prise dans son acception la plus élevée. Le sujet, l'objet, le but de la religion, voilà sans doute une division naturelle, heureuse, conforme aux suggestions de la saine raison.

Nous adoptons donc la division d'Albou, tout en maintenant la classification de Maïmonide, qui a pour elle l'usage et l'assentiment populaire. C'est une œuvre de conciliation qui nous paraît d'autant moins difficile que nous avons vu Albou l'admettre lui-même dans une certaine mesure et s'efforcer de faire concorder l'opinion de Maïmonide avec la sienne propre, grâce à la distinction entre les dogmes primitifs et les dogmes dérivés.

Nous diviserons, par conséquent, notre enseignement dogmatique en trois parties principales, savoir : 1° *Théodicée*, 2° *Révélation*, 3° *Rémunération providentielle*. Nous étudierons chaque partie dans les dogmes qui y correspondent dans la série de Maïmonide. Les cinq premiers dogmes constitueront la *Théodicée*, les quatre intermédiaires, la *Révélation*, et les quatre derniers, la *Rémunération*. Chaque dogme nous fournira l'occasion de discuter les objections qu'il soulève, d'en fixer le sens et d'en dessiner les contours.

Daigne, ô Seigneur, comme autrefois à David, m'ouvrir les yeux et me laisser admirer les merveilles de ta loi (1) !

(1) Psaumes, CIX, 18.

PREMIER DOGME

DE L'EXISTENCE DE DIEU DÉMONTRÉE PAR LA CRÉATION

כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו
(ישעי׳ מ״ג ז)

Toute la création porte mon nom; je l'ai créée, façonnée et exécutée pour ma gloire. (*Isaïe*, XLIII, 7.)

Formule de Maïmonide : « Croire à l'existence d'un créateur, « d'un être qui est l'être par excellence, cause première de « toutes les existences, principe unique de leur stabilité, de « sorte que l'hypothèse de sa non-existence devienne impos- « sible, sa non-existence entraînant celle de tous les êtres, « tandis que celle de tous les autres êtres n'influe en rien sur « son existence à lui. Seul, il est en possession de l'unité et de « la puissance, se suffisant à lui-même, pouvant se passer de « tous les êtres, n'ayant besoin ni des anges, ni des corps pla- « nétaires et de leur contenu, ni du monde sublunaire, qui « tous ont besoin de lui. Tel est le premier dogme qui a son « expression positive dans le premier commandement du dé- « calogue (1). »

Il s'exprime dans le même sens, sinon dans les mêmes termes, au début de son grand ouvrage sur la loi canonique : — « Le fondement des fondements, dit-il, la base de toute science « c'est de reconnaître qu'il existe un être premier, principe de « tous les êtres, générateur de tout ce qui existe dans le ciel, « sur la terre, au sein de l'immensité de l'espace, à tel point « que la non-existence de cet être rendrait toute autre exis- « tence impossible, tandis que la non-existence de tous les « autres êtres n'affecterait en rien son existence à lui. Tous

(1) Commentaire de la Mischna, Sanhédrin, ch. 11.

« ont besoin de lui, mais lui n'a aucun besoin d'eux : de là ré-
« sulte une différence absolue entre sa réalité et celle de tous
« les autres êtres ; c'est ce que veulent dire ces paroles du pro-
« phète — l'Éternel-Dieu est vérité (1), — c'est-à-dire lui seul
« est absolument vrai et réel, et nul être ne l'est au même de-
« gré. Tel est aussi le sens de cette expression de Moïse —
« point d'autre en dehors de lui (2), — c'est-à-dire point d'autre
« être existant réellement comme lui. La connaissance de ce
« dogme est formulée dans un commandement positif, le pre-
« mier du décalogue. — Je suis l'Éternel, ton Dieu. — C'est
« là le grand principe dont tout (toute la religion) dépend (3). »

Pour peu que l'on médite sur les termes employés par Maïmonide dans cette formule répétée du dogme de l'existence de Dieu, on doit se convaincre qu'il tient à nous montrer en Dieu le créateur, l'auteur de tous les êtres et de toutes les existences, ou, comme on dit dans la langue philosophique, il veut nous faire voir en Dieu, non pas la substance, mystère inabordable et insondable, mais la *cause première et universelle*. Nous nous proposons de démontrer que telle est, sous une forme moins abstraite, la doctrine de la Bible, qui ne connaît d'autre preuve de l'existence de Dieu que la preuve cosmologique tirée de l'ensemble de ses œuvres, ou la preuve de la *création*.

CHAPITRE Ier. — Le dogme de l'existence de Dieu dans l'Écriture.

§ 1er. *Considérations générales.*

On a reproché à la Bible, et particulièrement à Moïse, de ne mettre que trop souvent en scène un Dieu local, particulier,

(1) Jérémie, X, 10.
(2) Deutér., IV, 35.
(3) Yad ha-hazaka, Ire partie, Traité des connaissances fondamentales, ch. Ier, hal. I, 5.

national, le Dieu des patriarches, le Dieu de Jacob et d'Israël, et de ne nous apprendre que peu ou rien sur le Dieu de l'univers, maître de l'humanité et de la nature. Ce reproche est-il bien sérieux, est-il vrai, c'est ce que nous allons examiner. Nous avons constaté et tout le monde reconnaît que Moïse est venu donner une loi positive à un peuple particulier, fonder une nationalité sur la base d'une religion pratique, s'occuper moins de dogmes et de théories, qui n'étaient point à la portée de son peuple et qu'il n'aurait pas compris, que d'une règle de conduite forte et salutaire, propre à gouverner les actes et les mœurs, à former des hommes qui, grâce à des lois saines, conformes à la raison et d'autant plus sacrées, visant avant tout à l'extirpation d'habitudes superstitieuses et immorales, pourront un jour, avec les progrès du temps et de cette religion pratique, s'assimiler les questions les plus transcendantes de la théodicée. Nous avons fait remarquer, en outre, que Moïse n'a pas négligé les dogmes, mais qu'il les a combinés avec les assises de son monument religieux, avec les lois et les institutions (1). Il faut d'ailleurs que cela soit ainsi, car, si l'enseignement dogmatique faisait complétement défaut, si cet élément essentiel de toute religion n'avait pas son expression dans la loi de Moïse, celle-ci n'eût jamais pu songer à devenir la religion universelle, aspiration qui n'a cessé cependant d'être comme l'âme du judaïsme, soutenant son courage et sa foi au milieu des plus douloureuses épreuves. Il s'agit donc pour nous, et ce sera le but de tous nos efforts, de dégager l'enseignement théologique, d'extraire le dogme du texte historique et prophétique, de l'étudier en lui-même, indépendamment des faits, des rites et des lois auxquels il se trouve mêlé.

Il suffit de feuilleter les premières pages de la Bible pour remarquer le rôle qu'y joue le dogme de la création, c'est-à-dire Dieu considéré comme la cause première et universelle de tout ce qui existe. Nous avons le poëme de la Genèse, cet incomparable récit de la cosmogonie, mine inépuisable que sont

(1) Introduction. Considérations générales, V.

venus exploiter depuis des siècles les penseurs de toutes les religions qui se sont détachées du tronc du judaïsme. Sans chercher pour le moment à pénétrer dans les profondeurs de ce récit, nous estimons que, rien qu'à le considérer dans sa forme simple, mais sublime dans sa simplicité, une voix semble en sortir et nous dire ceci : « Ce Dieu dont je vais te faire connaître la volonté, ce Dieu que tu dois connaître, aimer, craindre et adorer, n'est pas un être abstrait, confiné dans sa grandeur stérile par delà les mondes et l'espace, inutile à lui-même, indifférent à tout ce qui n'est pas lui. Non, c'est un Dieu vivant, agissant, voulant; qui a créé le ciel, la terre, et tout ce qu'ils contiennent, et a tout produit par sa parole (1), c'est-à-dire par le seul effet de sa volonté, les cieux, les cieux des cieux, les soleils qui roulent, les océans qui coulent, les végétaux, les animaux, et l'homme, chef-d'œuvre de la création terrestre. C'est cette idée de la création qui doit présider à tous nos rapports avec Dieu, semblable à un portique majestueux qui nous fait deviner la splendeur et les magnificences de la demeure royale. » Cette importance du dogme de la création, elle ressort déjà du premier verset, des premiers mots de la Genèse, d'après l'interprétation aussi profonde qu'ingénieuse de la tradition : « Admirez, dit-elle, la différence entre les pro-
« cédés de Dieu et ceux de l'homme. Celui-ci n'a rien de plus
« pressé que de faire connaître son nom, sauf ensuite à dé-
« cliner ses titres. «Un tel est auguste, un tel est podestat,» dit-
« on vulgairement. Mais Dieu ne fait connaître son nom qu'a-
« près s'être annoncé sous le titre de créateur. Il est dit, en
« effet, non pas : « Dieu créa au commencement, » mais :
« Au commencement créa Dieu (2). » Voilà certes une explication des plus rationnelles de cette entrée en matière qui a tant exercé la sagacité des exégètes. Le titre de *créateur* précède le nom de *Dieu*. Pourquoi? Pour ne laisser aucun doute ni sur la volonté de Dieu d'être connu par son œuvre, ni sur la na-

(1) Ps., XXXIII, 6; Aboth, 5; Mischna, 1; Talmud, Rosch Haschana, fol. 32.

(2) Beréschith Rabba, sect. 1.

ture de la preuve authentique de l'existence de Dieu, qui est la preuve physique et cosmologique.

Une autre conséquence plus importante encore du récit de la Genèse, c'est que tout d'abord il imprime à l'Écriture ce cachet d'universalité qui doit caractériser la religion par excellence. C'est encore la tradition qui va nous l'enseigner. — « Quand Aquila prit la résolution, nous raconte-t-elle, d'em- « brasser le judaïsme, il en fit part à l'empereur Adrien. « Comment, s'écria celui-ci, tu veux te rallier à cette misé- « rable peuplade? — Oui. — Et pourquoi? — Parce que « le dernier d'entre eux sait comment Dieu a créé le monde, « ce qu'il a fait le premier, le second jour, et ainsi de suite (1). » Ce qui veut dire apparemment que le dogme de la création, tel qu'il est enseigné dans la Genèse, n'a rien de particulier, rien d'exclusif, rien qui puisse froisser la raison, rien qui ne soit conforme à la conscience du genre humain, rien de ces fables cosmogoniques qui rendent si difficiles, pour ne pas dire impraticables, les avenues des autres religions. Ainsi le poëme de la Genèse restera comme un éternel démenti de toutes ces insinuations qui voudraient ne reconnaître dans le Dieu de la Bible que le Dieu des Juifs. C'est le Dieu universel, le plus capable d'attirer les hommes à son culte.

De l'importance que nous assignons à la Genèse il ne faudrait pas conclure que seule elle nous enseigne le Dieu universel, auquel Moïse serait venu substituer le Dieu local et national d'Israël. Nous allons voir qu'il n'en est pas ainsi.

§ 2. *Les textes bibliques relatifs à la création.*

Nous pouvons suivre pas à pas les traces de l'idée du Dieu universel. Abraham appelle Dieu tantôt le Dieu du ciel et de la terre, tantôt le Dieu de l'univers (2). Moïse parle du soleil,

(1) Chemoth Rabba, sect. 30.

(2) Genèse, XXI, 4; XXIV, 3.

de la lune, des étoiles, de toute l'armée céleste, que Dieu a donnés en partage à tous les peuples de la terre; c'est-à-dire qu'ils ne sont que les instruments de sa volonté (1). Il appelle l'Éternel « le Dieu des dieux et le maître des maîtres (2) ; » c'est-à-dire qu'il combat précisément l'idée, aussi fausse qu'étroite, d'un Dieu particulier, tel qu'Israël se le figurait toutes les fois qu'il se laissait glisser sur la pente de l'idolâtrie. Après tout, Moïse peut se dispenser de parler beaucoup du Dieu créateur; il fait mieux que cela, il rattache à ce dogme l'une des institutions fondamentales de sa loi. Pourquoi insiste-t-il si fréquemment, si énergiquement, sur l'observation du sabbath? pourquoi en frappe-t-il la transgression de la peine la plus sévère? pourquoi est-ce la seule institution du culte à laquelle il accorde les honneurs de l'insertion dans le Décalogue? Pour que tout le monde sache que « c'est Dieu qui a créé en six jours le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent; qu'il s'est reposé le septième jour : c'est pour ce motif que Dieu a béni et sanctifié le jour du sabbath (3). » Assurément, par la célébration du sabbath Moïse a fait plus pour l'affirmation du dogme de la création que toutes les théories du monde; il a transformé le dogme en fait palpable et sensible. Ce qui ne l'empêche pas, quand il lui plaît d'être poëte, de trouver pour Dieu cette sublime qualification, d'invoquer le secours de « celui à qui le ciel sert de monture et qui trône majestueusement sur les nuées (4). »

C'est en effet dans la poésie sacrée, dans la langue inspirée des prophètes, dans le chantre des psaumes, dans le style inimitable d'Isaïe, dans le drame de Job, que l'on peut mesurer la haute et puissante influence exercée sur ces nobles esprits par le dogme de la création. Écoutons d'abord les accents qu'il inspire à la lyre de David : tantôt c'est le ciel qui raconte la gloire de Dieu, et le firmament qui nous montre l'ouvrage de

(1) Deutér., IV, 9.
(2) *Ibid.*, X, 17.
(3) Exode, XX, 11.
(4) r., XXXIII, 26.

ses mains (1); tantôt c'est la parole de Dieu qui fait le ciel, et le souffle de sa bouche qui anime tous les corps célestes, qui amoncelle comme un mur les eaux de la mer, qui ferme les réservoirs des abîmes (2). Ailleurs c'est un tableau complet de la création : « C'est Dieu qui s'enveloppe de lumière comme « d'un vêtement, qui étend les cieux comme un pavillon ; il « consolide ses voûtes suprêmes avec de l'eau ; les nuées lui « servent de monture, il est transporté sur les ailes du vent. « Les ouragans sont ses messagers, la foudre et les éclairs ses « serviteurs. Il a fixé la terre sur ses axes, elle reste inébran- « lable à jamais. Tu as couvert les abîmes comme d'un vête- « ment, et les eaux, qui d'abord dépassaient les montagnes, « ont reculé épouvantées au cri de ta voix, elles ont tremblé « au bruit de ton tonnerre. Elles s'élancent au sommet des « montagnes, elles se précipitent au fond des vallées pour « atteindre l'endroit que tu leur as assigné ; tu leur as fixé la « limite qu'elles ne doivent plus franchir pour inonder la « terre. Aux sources tu as creusé leur lit, et tu les fais jaillir « du sein des montagnes. »

Le poëte sacré continue à décrire dans leurs moindres détails les magnificences de la nature, et termine son tableau par cette exclamation : « Que tes œuvres sont grandes, ô Seigneur ! avec « quelle sagesse sont-elles disposées ! La terre est remplie de « tes actes (3). »

Isaïe. — Écoutons maintenant le prince des prophètes. « Qui, dit-il, a mesuré l'Océan dans le creux de sa main, fixé « les dimensions du ciel avec la palme, tracé avec le triangle « la poussière terrestre, pesé les montagnes avec une balance, « et les collines dans des plateaux ? Qui a pu sonder l'esprit de « Dieu ? quel est l'individu qui lui a donné des conseils ? Avec « qui s'est-il concerté ? qui l'a rendu intelligent ? qui lui a « enseigné la voie de la justice ? qui lui a communiqué la « science ? qui lui a indiqué le sentier des choses intelligentes ?

(1) Psaumes, XIX, 2.
(2) *Ibid.*, XXXIII, 7 et 8.
(3) Psaumes, CIV.

« Voyez ! les nations sont pour lui comme la goutte restée au « fond du seau, comme le grain de poussière oublié dans la « balance, les continents comme une fine poudre qui s'envole... « Ne savez-vous pas tout cela? ne l'avez-vous pas entendu « dire? ne vous l'a-t-on pas annoncé dès l'origine du monde? « n'avez-vous jamais médité sur les fondations de la terre? « Assis au zénith du monde, les habitants du globe lui appa- « raissent comme des sauterelles. Il a étendu les cieux comme « un rideau, il leur a donné la forme d'une tente servant « d'habitation... Levez donc vos yeux en haut; voyez qui a pu « créer ces sphères, qui les fait défiler devant lui en procédant « à leur appel nominal; aucun de ces corps ne manque à « l'appel fait par le Maître des forces et le détenteur de la « puissance (1)...

« Ne sais-tu pas, n'as-tu pas appris que l'Éternel est le « Dieu de l'univers, que c'est lui seul qui a dessiné les con- « tours de la terre? Il n'y a chez lui ni fatigue ni lassitude, et « son intelligence est insondable (2).

« Ainsi dit le Seigneur Dieu, qui a créé les cieux, qui a « consolidé la terre et ses produits, donné l'âme à ceux qui « l'habitent, dispensé le souffle à tout ce qui s'y meut (3).....

« Ainsi dit Dieu, ton libérateur, celui qui t'a façonné « dans le sein (maternel) : « C'est moi, l'Éternel, qui ai tout « fait; seul j'ai étendu les cieux, seul j'ai formé les conti- « nents (4)...

« L'ordonnateur de la lumière, le promoteur de l'obscurité, « le créateur de la paix, l'auteur du mal, c'est moi, l'Éternel; « c'est moi qui ai fait tout cela (5).

« C'est moi qui ai fait la terre, et l'homme qui l'habite; ce « sont mes mains qui ont étendu les cieux, et je suis l'or- « donnateur de tous les corps célestes (6). »

« C'est ainsi qu'a dit le Seigneur créateur du ciel, le Dieu

(1) Isaïe, chap. 40.
(2) *Ibid.*, *v.* 28.
(3) *Ibid.*, XLII, 5.
(4) Isaïe, XLIV, 24.
(5) *Ibid.*, XLV, 7.
(6) *Ibid.*, 12.

« qui a formé la terre, qui l'a façonnée, qui l'a consolidée, « qui l'a créée non pour demeurer à l'état de chaos, mais « pour être habitée : « Je suis l'Eternel, et il n'y en a point « d'autre (1).

« C'est ma main qui a posé les fondements de la terre ; c'est « ma droite qui a pris la mesure du ciel ; à mon appel ils ont « répondu simultanément par leur présence (2). »

« Ainsi dit le Seigneur : « Le ciel est mon trône, et la terre « mon marchepied (3). »

Job. — « Où étais-tu, dit Dieu à Job, quand je posais les « fondements de la terre? Dis-le, si tu en connais le plan. Qui « en a fixé les dimensions, le sais-tu? Qui l'a tirée comme au « cordeau? Sur quoi ses bases ont-elles été affermies? Qui en « a posé la pierre angulaire? Au milieu du concert harmo- « nieux des étoiles du matin et des applaudissements de tous « les fils de Dieu : quand il entoura de barrières la mer, qui « s'élançait comme l'enfant sortant du sein maternel ; quand je « lui donnai les nuages pour vêtements et les ténèbres pour « langes ; quand je lui fixai ma loi, quand je lui mis des « portes avec des verrous, et que je lui dis : Tu viendras jus- « qu'ici, et pas plus loin ; ici s'arrêtera l'orgueil de tes flots. « As-tu jamais commandé au matin? connais-tu la demeure de « l'aurore, de l'aurore qui prend la terre par ses coins et en « secoue les impies? Et alors la terre se transforme comme « l'argile frappée d'une empreinte, et la création nous apparaît « comme drapée dans son vêtement ; et la clarté devient un « obstacle pour les méchants, et le bras haut levé se brise. As- « tu pénétré jusqu'aux sources de l'Océan, as-tu sondé les « profondeurs de l'abîme? Est-ce que les portes du trépas te « sont devenues visibles? as-tu découvert celles du séjour des « ombres? Dis, connais-tu tout cela? Quelle est la voie qui « conduit à la résidence de la lumière? où est la demeure des « ténèbres? Peux-tu en dessiner les contours? connais-tu les

(1) Isaïe, *ibid.*, 18.
(2) *Ibid.*, XLVIII, 13.
(3) *Ibid.*, LXVI, 1.

« sentiers qui aboutissent à son palais? Tu le sais peut-être « comme étant du même âge, le nombre de tes jours est si « considérable! Es-tu parvenu jusqu'aux réservoirs de la « neige? connais-tu ceux de la grêle, que je tiens en réserve « pour les époques de malheur, pour les jours de guerre et de « bataille? Quel chemin suit le rayonnement de la lumière? « comment les courants du vent d'est vont-ils se répandant sur « la terre? Qui a creusé un lit à la violence de la trombe? qui « a frayé un chemin au retentissant tonnerre? qui fait tomber « la pluie sur une terre inhabitée, sur le désert nu et désolé, « pour y désaltérer l'extrême solitude et y faire pousser un « brin de verdure? La pluie a-t-elle un père? existe-t-il un « générateur pour la goutte de la rosée? De quel sein sort la « glace? qui est-ce qui a engendré les frimas, quand les eaux « se transforment en pierre solide et que la surface de l'abîme « devient immobile? Est-ce toi qui as fait les nœuds des « Pléiades? est-ce toi qui dénoues les attaches d'Orion? Sais-« tu faire sortir les planètes au moment propice, conduire « l'Ourse et ses satellites? Connais-tu les lois du gouvernement « du ciel? est-ce toi qui établis son influence sur la terre? « est-ce toi qui commandes aux nuées, qui en obtiens les eaux « abondantes et bienfaisantes? Peux-tu donner des ordres aux « éclairs? Te diront-ils : Nous voici! Qui a placé la sagesse « dans les parois intérieures? qui a dispensé l'intelligence au « cerveau? Qui est assez savant pour compter les nuées? qui « sait donner aux outres célestes cette inclinaison propre à « réduire en pâte la matière solide et à produire la cohésion « des glèbes (1)? »

Job continue ce tableau des merveilles de la création, en passant des prodiges de la mécanique céleste et de la météorologie à ceux de la nature animale, indiquant le lion et le corbeau, à qui Dieu donne leur pâture, décrivant avec complaisance la nature et les instincts de quelques animaux sauvages,

(1) Job, XXXVIII, 4-38.

y retrouvant les mêmes miracles que dans la direction des corps célestes et des forces physiques.

Nous n'avons pas la prétention d'épuiser les citations bibliques au sujet du dogme de la création ; il est encore plus d'un passage dans Job et dans les prophètes (1), notamment dans Jérémie et dans les Proverbes, qui exprime en magnifiques termes l'idée du Dieu créateur ; mais ils ne sauraient rien ajouter à la grandeur descriptive et à la magnificence des tableaux que nous venons de retracer d'après les livres des Psaumes, Job et Isaïe. Il est aussi incontestable qu'incontesté qu'aucune littérature ne s'est élevée à une telle hauteur pour chanter l'œuvre de Dieu. Ce qui distingue surtout la littérature sacrée, ce qui la rend incomparable, c'est la sobriété de ses descriptions, c'est la mesure qui caractérise ces chants sublimes, c'est le soin avec lequel ces chantres inspirés surent éviter la prolixité, les exagérations, l'hyperbole, redoutables écueils de la poésie lyrique en général comme de la poésie sacrée en particulier. Seul, le génie lyrique et prophétique d'Israël a pu condenser dans quelques stances et dans un petit nombre d'images toutes les splendeurs de la création.

§ 3. *Sens général des textes bibliques relatifs à la création.*

Mais ce n'est pas au seul point de vue littéraire que nous devons étudier et méditer les textes sacrés : il s'agit de quelque chose de bien plus important que de la palme de l'éloquence et de la poésie. Il s'agit des grandes vérités contenues dans le dogme de la création. Quelles sont les idées que toute création réveille en nous ? Elles sont, ce nous semble, au nombre de trois : la sagesse qui conçoit, la puissance qui exécute, et la volonté qui maintient et qui se confond avec le but de la chose créée. Nous pensons que chacun de nos auteurs s'est attaché à mettre plus particulièrement en lumière l'une de ces

(1) Prov., VIII, 22-30 ; Jérémie, X, 12 et 13.



trois faces de la création. David contemple et admire dans l'œuvre divine l'empreinte de la sagesse créatrice, l'heureuse disposition des parties et l'harmonieux aspect de l'ensemble. Il résume sa pensée dans ce cri final : « Que tes œuvres sont grandes, ô Éternel, toutes disposées avec sagesse (1) ! » Il reconnaît, il montre cette sagesse dans les infiniment grands comme dans les infiniment petits ; il parle de l'imperceptible insecte au même titre que du léviathan, créé pour l'amusement de Dieu ; il dit que Dieu se réjouit de ses œuvres (2) ; et la joie et la satisfaction de l'architecte suprême doivent avoir leur source dans la sage ordonnance de la création universelle. Aussi le Psalmiste s'adresse-t-il à son âme : « Mon âme, loue le Seigneur (3), » s'écrie-t-il au commencement et à la fin de sa description, « comme étant seule capable d'apprécier les signes de la sagesse, de l'intelligence et de la science avec lesquelles Dieu créa le monde. » C'est encore la sagesse créatrice qui est chantée par Salomon dans les rares passages du livre des Proverbes où il quitte le style familier de la sagesse vulgaire pour s'élever jusqu'à la parole inspirée (4). Ainsi le mélodieux chantre d'Israël proclame le Créateur libre et intelligent ; il dégage l'œuvre divine de toute attache, de toute condition d'imperfection telle que les idées de nécessité, de fatalité, de destin. Dieu est une cause libre et volontaire, puisqu'il a tout fait avec sagesse.

Le prince des prophètes, dont l'inspiration prend un si noble essor, qui, semblable à l'aigle planant dans les airs, se meut avec tant d'aisance dans la région éthérée, éclaire de sa parole lumineuse un côté différent du dogme de la création et soulève un autre coin du voile mystérieux de la Genèse. Ce qui le frappe, ce qu'il tient à proclamer et à enseigner, c'est la puissance de Dieu. Il nous montre donc en Dieu le principe de l'existence universelle, le générateur de tous les êtres, la cause

(1) Psaumes, CIV, 24.
(2) *Ibid.*, 31.
(3) *Ibid.*, 1 et 35.
(4) Prov., III, 19 et 20 ; VIII, 22-24. Voyez Introduction, Ire partie, VIII.

première dont tout émane, c'est-à-dire ce que la philosophie et la théologie appelleront plus tard le principe de la création *ex nihilo*. Aussi le nomme-t-il le créateur du ciel, de la terre, de l'âme humaine, du souffle animal, de la lumière, des ténèbres, du bien et du mal, celui qui a tout fait à lui seul, déroulé le firmament et fait émerger les continents; et sa doctrine, si ce mot était applicable à la langue colorée, imagée et divinement inspirée du prophète, se résume dans l'idée de l'*infini*, que personne n'a su exprimer comme lui. C'est par l'idée de l'infini qu'il nous élève avec lui au-dessus de cette vallée de larmes, qu'il nous arrache aux mesquines et misérables préoccupations de la vie réelle pour nous faire contempler Celui qui se tient assis au sommet de l'univers, pour qui toutes les nations sont moins qu'une goutte d'eau, les grands moins que le néant. Oui, cette idée de l'infini qui surgit, qui vit au fond de chacun de nous, qui nous suit comme une ombre depuis le berceau jusqu'au tombeau, qui est comme le fil invisible mais sûr pour nous guider, à travers le labyrinthe de la vie, jusqu'à Dieu, qui est la première comme la dernière de nos aspirations, qui suffit, dès qu'elle s'empare fortement de notre âme, à calmer nos cuisantes douleurs, à imposer silence aux grondements de nos passions, à nous détourner des misères terrestres pour nous transporter dans ces régions immaculées que l'âme, par une perception intuitive, reconnaît vaguement comme son point de départ, elle respire, grandiose et vivace, dans cette seconde partie d'Isaïe, dans ces consolations qui s'étendent du chapitre XL jusqu'à la fin du livre, consolations aussi douces que puissantes, rien n'étant plus propre à consoler l'homme des cruelles épreuves de la vie terrestre que la contemplation de l'infini, de l'infini substituant à nos amères jouissances et à nos joies troublées les joies pures des anges et des séraphins! Oui, Isaïe restera le plus éloquent interprète de la toute-puissance de Dieu, le poëte de l'infini.

Job se place à un autre point de vue. Il est constaté (1) que

(1) Voyez Introduction générale, I[re] partie, IX.

le drame de Job porte tout entier sur le dogme de la Providence; c'est donc sous l'empire de ce principe que l'auteur se livre à sa magnifique description des merveilles de la nature. Or la Providence, par rapport à l'homme et à l'humanité, c'est la volonté, la volonté suprême appliquée à l'universalité de la création. Ce qui démontre indubitablement qu'il s'agit dans Job de la volonté créatrice, de la volonté qui maintient et agit dans un but, c'est le soin particulier, la complaisance avec laquelle il décrit non pas la création en général, comme Isaïe, ni les faits réguliers et la marche normale de l'existence universelle, comme David, mais les grands phénomènes de la nature et le système planétaire, c'est-à-dire des faits qui, plus que les autres, accusent une volonté immuable qui les domine et les gouverne à sa guise. Aussi Job fait-il l'énumération de ces forces physiques dont nous voyons et sentons les effets, mais sans pouvoir remonter jusqu'à leurs causes, dont la science découvre progressivement les qualités, l'utilité pratique, l'énergie, l'efficacité, mais dont l'essence continue à rester un mystère voilé comme la statue d'Isis, le bonheur de connaître les choses,

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,

n'étant pas plus réalisé aujourd'hui que dans l'antiquité. Job passe donc successivement en revue la mécanique céleste, l'équilibre terrestre, la consolidation des continents et leur émergement du sein des océans, les lois crépusculaires, les barrières de la mer, le principe de la dissolution, les phénomènes météorologiques tels que les éclairs, la foudre, les trombes, la neige, la grêle, la réflexion et le rayonnement de la lumière. Il fait défiler devant nous toutes ces forces, tous ces êtres prodigieux, parmi lesquels les monstres de la nature, ne pouvant être ni domptés ni gouvernés que par la *Force des forces* se personnifiant dans une volonté suprême, primordiale, infinie. Et c'est ainsi que le Dieu de Job est celui qui maintient l'univers dans le vide, qui met un frein à la fureur des flots,

qui dompte les ouragans, qui fait sortir l'ordre et la règle du sein de la nature désordonnée, montrant à l'homme, à côté de la sagesse qui conçoit et de la puissance qui exécute, la volonté qui maintient, qui dirige ces redoutables météores, lesquels, abandonnés à leurs forces aveugles, ramèneraient l'univers à l'état de chaos.

Ainsi sagesse, puissance, volonté, voilà les trois faces sous lesquelles l'Écriture nous offre l'image de la création et du Dieu créateur. Et ce sont précisément les trois qualités que la théologie, nous le verrons bientôt, considère comme inhérentes au principe créateur à tel point qu'elle se refuse à en faire des attributs séparés.

Il nous semble qu'en présence de ces textes et de l'interprétation que nous y avons puisée, il n'est pas possible de soutenir que la Bible ne connaît qu'un Dieu local. Non, l'idée d'un Dieu créateur du ciel et de la terre y tient une trop grande place pour pouvoir être dénaturée et mise en question. Elle occupe tout d'abord le frontispice du monument; elle est convertie en loi, en solennelle et constante pratique par l'institution du sabbath; elle inspire les David, les Isaïe, les Job; elle produit les chefs-d'œuvre de la littérature sacrée, des accents et des expressions dont ces divins poëtes ont gardé le secret. A côté du Dieu des patriarches, du rocher d'Israël, du protecteur de Jacob, du défenseur de Yechouroun, elle nous fait voir, et comme par l'effet d'un changement à vue, le Dieu qui embrasse le temps, l'espace, les mondes, les générations, le Dieu ordonnateur, auteur et promoteur de toutes les existences, le Dieu dont le Psalmiste admire la sagesse, dont le fils d'Amos glorifie la puissance infinie, que l'énigmatique Job nous représente dirigeant les globes et les redoutables météores, le Dieu pour qui l'impossible est le naturel, le Dieu qui se fraye une route au milieu des tempêtes et des tourbillons (1). Il est donc bien établi que le dogme de la création ou de l'existence de Dieu démontrée par ses œuvres a de profondes racines dans l'Écri-

(1) Nahum, I, 3.

ture, que jamais on n'a proclamé à aussi haute et intelligible voix le principe d'une cause première et universelle.

§ 4. *L'Écriture ne nous montre en Dieu que la cause, jamais la substance.*

Nous avons fait justice du reproche qu'on a voulu faire à la Bible de ne nous faire connaître qu'un Dieu particulier local et national. Il s'agit à présent de répondre à une autre objection, qu'on peut formuler ainsi : Pourquoi la Bible ne nous apprend-elle absolument rien sur la substance divine? pourquoi nous refuse-t-elle tout concours quand nous désirons étudier Dieu et le connaître en lui-même, indépendamment de ses actes? Elle qui est la parole de Dieu, le verbe par excellence, son expression directe, ne devrait-elle pas nous révéler quelque chose de l'essence et de la personnalité divines? Comment d'ailleurs affirmer sa supériorité sur les facultés de la raison si elle ne sait franchir les limites tracées à ces dernières, si elle ne nous apprend pas plus que celles-ci sur la nature et la substance de Dieu? Posée en ces termes, cette question dénote une chose, c'est l'idée fausse et erronée que l'on se fait de la théologie. La religion et la parole de Dieu, qui en est l'organe, ne se proposent nullement pour but d'enseigner à l'homme ce que les conditions de son être le mettent dans l'impossibilité de concevoir, mais de lui inculquer peu à peu et dans les limites de ses facultés tout ce qu'il est susceptible d'apprendre de Dieu, eu égard à sa perfectibilité. L'Écriture ne nous a pas laissés dans le doute à cet égard; elle a nettement et franchement déterminé le terrain de la théodicée, de façon à écarter toute incertitude et toute objection. Qui ne connaît cet entretien de Dieu avec Moïse, l'un des plus importants et des plus solennels, où Moïse, plein de confiance dans les bontés et les grâces divines, s'enhardit à lui demander de pouvoir le contempler dans sa

gloire (1), à quoi Dieu répond : « Tu ne sauras contempler ma face, car il n'est pas donné à l'homme de me voir de son vivant; tu me verras par derrière, mais ma face reste à jamais invisible (2). » Or l'immense majorité des paraphrastes et des commentateurs, depuis Onkelos jusqu'aux plus modernes représentants de l'école théologique, est d'accord sur le sens de ces paroles divines. Tous y voient, sauf quelques différences de nuances et de détail, l'indication du vrai mode de connaître Dieu, à savoir que nous ne pouvons le saisir que par ses actes, mais jamais le concevoir dans sa substance. Deux faits de la plus haute importance paraissent donc résulter de cette vision mémorable : le premier, c'est qu'il est radicalement impossible de connaître Dieu en lui-même. L'homme ne peut pas me voir de son vivant, c'est-à-dire qu'il n'est pas dans les conditions de la nature humaine, nature hybride, nature composée, faite de matière et d'esprit, de s'élever jusqu'à l'esprit pur. La tradition va encore plus loin et soutient, au moyen de l'exégèse qu'elle applique à ce texte, que la connaissance de la personnalité divine est refusée même aux anges. Pour peu qu'on y réfléchisse, on se rend compte de cette impossibilité : en effet, elle ne s'applique pas seulement à Dieu, mais à toutes les essences des choses. Aujourd'hui même, malgré les immenses progrès des sciences physiques, nous ne connaissons, nous ne connaîtrons peut-être jamais la matière que par ses qualités, ses propriétés, ses modes, les phénomènes qui l'accompagnent et qui en signalent la présence. Prenons, par exemple, ce qui nous touche de plus près, notre âme, notre conscience, notre for intérieur, les connaissons-nous? Et comment celui qui se connaît si peu lui-même, qui n'a jamais pu définir exactement cette âme par laquelle il vit, qui ne peut percevoir dans son essence cet esprit siégeant dans son corps, résidant dans son propre sein, qui n'est parvenu que bien tard, après des efforts séculaires, à éclairer la psychologie de quelque pâle lueur, qui n'y est arrivé qu'en sacrifiant toutes les théories préconçues à l'ob-

(1) Exode, XXXIII, 18 (2) *Ibid.*, 20 et 23.

servation scrupuleuse et attentive des faits internes, comment cet homme, si ignorant de lui-même, si peu sûr des faibles conquêtes qu'il croit avoir faites dans cette étude, aurait-il la prétention insensée d'aborder directement la théodicée et de rêver la connaissance de la personnalité divine?

Le second fait qu'il importe de constater, c'est que, d'après l'Écriture, les preuves de l'existence de Dieu ne sauraient être que des preuves *à posteriori*, que nous appelons des preuves physiques et cosmologiques, tirées de son action, de son gouvernement, de ses rapports avec la nature physique et morale, ce que l'Écriture entend par voir Dieu de derrière, mais non des preuves *à priori*, en d'autres termes, des preuves métaphysiques et logiques, que la Bible semble condamner en disant : « Ma face est à jamais invisible. » Ceci demande quelques explications : quand nous disons que l'Écriture condamne les preuves *à priori* et avec elles les preuves métaphysiques qui en découlent, il est bien entendu qu'elle ne les repousse pas absolument, mais qu'elle les écarte du domaine de la théologie. Elles appartiennent à la philosophie; elles ont été, elles sont encore l'objet des spéculations des plus grands esprits; elles ont pour organes et représentants des hommes qui s'appellent Platon, Aristote, saint Anselme, Descartes, Kant, etc., mais elles n'ont jamais pu prendre racine dans le champ de la religion. Oui, il y a cette différence entre les deux catégories des preuves de l'existence de Dieu, nous voulons dire les preuves physiques et les preuves métaphysiques, que celles-ci n'ont pu parvenir à franchir les murs de l'école, à s'emparer de l'oreille des masses; elles sont restées la propriété de quelques esprits d'élite, sans réveiller le moindre écho dans le cœur et dans l'âme des multitudes. On peut en dire ce que la tradition nous apprend des magistrats essayant d'expliquer le songe de Pharaon, à savoir que ce n'étaient pas les interprétations qui leur faisaient défaut, mais c'était l'oreille de Pharaon qui se refusait à les accepter (1). Il en est à peu près ainsi de preuves

(1) Genèse, XLI, 8; Commentaire de Raschi; Beréschith Rabba, sect. 89.

métaphysiques : elles ne manquent pas, il y en a de plus ou moins sensées, de plus ou moins ingénieuses. Mais l'attention du public ne s'y prête guère ; il restera peut-être toujours sourd à la voix de la raison individuelle, prétendant non-seulement concevoir, mais prouver Dieu, c'est-à-dire soumettre à ses procédés étroits, à ses opérations bornées, la raison divine et universelle! Il en est tout autrement des preuves physiques : c'est la démonstration *à posteriori* si admirablement développée par Xénophon, par Fénelon et par le plus grand nombre des théologiens, qui est devenue populaire, qui a pénétré dans les dernières couches de la société. Et voilà pourquoi la preuve par la création est et ne cessera d'être la colonne la plus solide de la théodicée.

Prétendrait-on que c'est là un champ trop limité, une matière trop restreinte, un horizon trop borné? Quoi! étudier, sentir, percevoir la présence et l'influence de Dieu dans l'immensité de l'espace, dans ces millions de soleils et de planètes se mouvant dans leurs orbites, dans ces météores à la course vertigineuse, dans ces forces physiques où la science découvre journellement de nouvelles propriétés, dans l'homme se rendant de plus en plus digne de son titre de créature faite à l'image de Dieu, dans la structure des infiniment grands, et mieux encore dans celle des infiniment petits, dont les savants s'occupent à cette heure avec une si ardente sollicitude; dans ces forces de la nature si longtemps apparues à l'homme comme de redoutables monstres, et que son génie parvient à dompter, à assouplir, à gouverner, à diriger au gré de ses besoins et de ses désirs, dans cette succession de faits, d'évolutions et de révolutions dont nous ressentons et concevons l'enchaînement, dans le spectacle des terribles chocs de l'humanité, de ces empires et nationalités qui se combattent, se détruisent, se succèdent, se fusionnent, et d'où la société sort transformée, épurée comme le métal pur sortant du creuset ou comme la nature apparaissant brillante et rajeunie après les violences de l'ouragan. Quoi! voir Dieu dans tout cela, l'y voir plus distinctement de jour en jour, grâce aux progrès de toutes les branches de l'activité humaine, ne suffirait pas à la juste mesure de

nos exigences et de nos facultés ! Mais c'est une matière que des milliers de siècles ne sauraient épuiser ; mais il y a là une source d'études et de méditations pour un nombre incalculable de générations!

Il est donc bien établi que l'Écriture sainte a posé le dogme de l'existence de Dieu sur sa base véritable, sur le principe si fécond à tous égards de Dieu considéré comme créateur, créateur libre, spontané, sachant, pouvant, voulant, agissant dans un but, montrant partout et toujours les traces de son action, faisant de l'existence universelle l'œuvre de ses mains, appelant tous les êtres ses créatures, formées, façonnées pour rendre hommage à son nom et à sa gloire (1).

Une dernière considération, qu'il n'est pas permis de négliger quand il s'agit de la religion et surtout de l'enseignement religieux, c'est que la preuve de la création a le grand avantage d'être à la portée de toutes les intelligences ; elle embrasse dans ses vastes flancs les spéculations les plus élevées, les plus abstraites et les conceptions les plus vulgaires. Quiconque a des yeux pour voir peut admirer ce grand et éternel spectacle ; quelque ignorant que l'on soit, on aperçoit la terre, le ciel, les innombrables étoiles ; or il n'en faut pas davantage pour admirer l'auteur de ces merveilles et pour se laisser conduire de l'admiration à la glorification, au culte du créateur suprême. « Levez les yeux en haut, dit le prophète, et voyez qui a pu créer ces corps (2). »

§ 5. *Le dogme de la création dans la liturgie constituée par le grand synode.*

Avant d'étudier le dogme de la création dans la tradition même, il convient de s'arrêter un peu au seuil du second cycle, à cette époque intermédiaire entre l'Écriture et la tradition, pour se rendre compte de la place qui lui fut faite dans la

(1) Isaïe, XLIII, 7.

(2) Isaïe, XL, 29.

liturgie, œuvre du grand synode. Nous avons déjà vu (1) qu'il occupe la première place, la place d'honneur, dans le rituel journalier (2); il occupe une place ni moindre ni inférieure dans le rituel sabbatique; il est célébré, proclamé et chanté dans une langue qui est comme le dernier écho du langage sublime des prophètes. Sous quelles formes et avec quelles idées la création nous y est-elle enseignée? Nous y retrouvons les notions de la sagesse, de la puissance et de la volonté du Créateur que nous avons puisées dans la méditation des textes bibliques. La *sagesse* créatrice y est exprimée par l'insertion du texte des psaumes qui nous a révélé la pensée de David : « Que tes œuvres sont grandes, ô Seigneur! toutes disposées avec sagesse (3)! » La *puissance* divine y est proclamée en termes magnifiques; on y célèbre le Dieu maître de toute la création, celui dont la grandeur et la bonté remplissent tout l'univers et qu'il est impossible de louer dignement, qui est sans pareil dans le présent comme dans le passé et l'avenir le plus reculé. Mais l'idée qui y trouve l'expression la plus juste, nous allions dire supérieure à la parole prophétique, c'est celle de la *volonté* de Dieu, d'une volonté constante, permanente, toujours identique à elle-même, de cette volonté qui *ouvre journellement les portes de l'Orient* (4) *et qui renouvelle journellement aussi, par sa bonté, l'œuvre de la création* (5). On peut dire que cette dernière qualification accuse un grand progrès dans l'histoire de la formation du premier dogme. Sans doute cette idée de la permanence de la création n'est pas sans indication dans l'Écriture; on trouverait plus d'un passage y faisant allusion; mais nulle part, ce nous semble, elle n'est formulée avec cette précision; nulle part il n'est aussi clairement enseigné que la création, telle qu'elle existe, n'est pas autre chose que la permanence du gouvernement céleste et terrestre, que cette perma-

(1) Introduction, III[e] partie, page 67.

(2) Rituel, prière de *Yotzer Or*.

(3) *Ibid.*; Rituel Sephardi, prière de Hakkol Yodoucha.

(4) *Ibid.*, Hakkol Yodoucha.

(5) *Ibid.*, Rituel journalier et sabbatique.

nence est un acte de bonté, une œuvre de sollicitude de la part de Dieu; qu'elle n'est pas la simple expression de la durée, de la stabilité, mais mieux que cela, *une rénovation continuelle*, journalière, de la genèse. C'est là peut-être la formule la plus élevée du dogme de la création; et cette formule on la répète chaque jour, et tous les matins on remercie Dieu de cette renaissance de toute la nature, et l'on reconnaît sa bonté infinie dans ce rajeunissement de l'existence universelle. Ceci est un nouvel argument à l'appui de ce que nous avons avancé au sujet de l'importance du rituel (1).

Mais nous devons aussi mentionner certaines innovations qui portent la trace de l'époque et constatent l'influence des prophètes de la captivité — Ézéchiel, Daniel — et des idées qui s'insinuèrent alors au sein du judaïsme. Nous voulons parler du rôle important assigné dans la liturgie à la hiérarchie céleste, aux anges, aux archanges, appelés ici *Seraphim*, *Ophanim*, *Haïoth;* on y nomme aussi la *Merkaba* ou char céleste; on s'y étend avec complaisance sur le culte et l'adoration rendus à Dieu non-seulement par les esprits séparés, mais aussi par les sphères célestes, par ces luminaires à qui Dieu a bien voulu départir la connaissance, l'intelligence et la conception (2). On y attribue à tous les corps célestes demeurant dans les régions de l'empyrée, à côté de la perfection physique, toutes les perfections morales, et surtout l'empressement, la joie, l'enthousiasme et l'extase, quand il s'agit d'accomplir la volonté de leur créateur. Il y a dans ces prières consacrées à chanter la gloire du Créateur tout un ordre d'idées dont il y a peu ou point de traces dans l'Écriture. et qui, ainsi que nous l'avons constaté déjà (3), appartiennent à la Babylonie et au mysticisme oriental. C'est pour ce motif sans doute que cette double bénédiction de *Yotzer Or*, journalière et sabbatique, contenant la nouvelle théorie de la hiérarchie céleste et de la spiritualité des sphères, joue un rôle considérable dans la

(1) Introduction, *u. s.*

(2) Rituel sabbatique : *El Adôn*.

(3) Introduction, Ire partie, § 9.

kabbale, et se trouve l'objet d'un commentaire mystique dans le livre classique que l'on pourrait appeler *la Bible* de cette science (1). On sait d'ailleurs que le système de la spiritualité des sphères occupe une place importante dans la philosophie péripatéticienne et arabe, non moins que dans notre école théologique, où elle est longuement controversée par les Maïmonide, les Ibn-Ezra, les Ralbag, les Erama (2).

Quoi qu'il en soit de cette théorie, quelle que soit l'idée que l'on se fasse de nos jours de cette physique céleste, qui tient bien plus de l'astronomie que de la théologie, ce qu'on ne saurait contester, c'est que le dogme de la création a les premiers hommages et comme les prémices de l'inspiration de la liturgie. A l'exception des accents de la lyre de David et de l'ode d'Isaïe, il n'y a rien de comparable à l'expression de ce cantique et à sa manière de célébrer le Dieu créateur, ordonnateur, rénovateur, marquant son œuvre de l'empreinte de sa sagesse, de sa puissance, de sa volonté, de sa bonté, recevant le tribut d'adoration du faible mortel avec la même satisfaction que les actions de grâces des serviteurs immortels qui entourent le trône de sa gloire. De cette simple inspection du rituel il résulte et il reste acquis que le dogme de la création, malgré quelques additions et importations étrangères, traversant victorieusement la captivité de Babylone, n'a reçu aucune atteinte de nature à en altérer la pureté. Quoi qu'on pense de la nature des sphères et des anges, Dieu reste la cause universelle, le créateur qui renouvelle journellement, par sa seule bonté, l'œuvre de la création.

(1) Voir Zohar, section Therouma.

(2) *Guide*, IIe partie, chap. 4.

CHAPITRE II. — Le dogme de la création d'après la tradition.

Quand on veut aborder l'étude du dogme de la création dans la tradition, on est arrêté tout court par l'interdiction, formulée dans la Mischna, d'enseigner et de vulgariser ces matières de la théodicée. Il faut donc commencer par fixer le sens, les motifs et la portée de ces restrictions.

§ 1er. *De la nature de la défense d'enseigner le Maassé Beréschith (système de la création).*

Voici la formule de la Mischna : « Il est défendu de parler des « alliances prohibées dans une réunion de trois personnes, « du Maassé Beréschith (système de la création) en présence « de deux, et du Merkaba (char céleste) devant une seule « personne, à moins que ce ne soit un sage, capable de com- « prendre par lui-même. Celui qui ose porter la hardiesse de « ses investigations sur les quatre points suivants : ce qui est « au-dessus, ce qui est au-dessous (de l'univers), ce qui est « avant, ce qui est après (la création), mieux eût valu pour lui « ne pas venir au monde (1). » A cette interdiction il convient d'ajouter la citation faite par le Talmud de l'aphorisme de l'Ecclésiastique : « Ne sonde pas ce qui est au-dessus de ton intel- « ligence ; ne cherche pas à comprendre ce qui doit te rester « caché ; contente-toi de méditer sur ce qu'il est permis de sa- « voir, et abstiens-toi de tout ce qui est mystère (2). »

On voit tout d'abord qu'il y a ici deux espèces d'interdictions, dont l'une absolue, refusant à l'intelligence tout droit de

(1) Haguiga, chap. 2 ; Mischna, 1.

(2) *Ibid.*, Talmud, fol. 13 ; Beréschith Rabba, sect. 8.

s'occuper de certaines matières, et l'autre relative, ayant seulement pour objet d'écarter les dangers de la publicité et la vulgarisation de certaines questions. Et pour éviter la confusion entre ces deux séries d'études, la Mischna a soin de préciser ce qui nous est radicalement défendu, en nous signalant ces quatre points : au-dessus, au-dessous, avant et après le monde, c'est-à-dire qu'elle nous interdit les spéculations qui nous entraîneraient du domaine du fini dans celui de l'infini. La tradition n'est pas moins explicite sur les motifs de cette interdiction, en nous racontant l'histoire des quatre docteurs qui s'étaient aventurés dans les avenues du Paradis (le domaine de l'infini), dont l'un mourut, l'autre fut frappé de folie, le troisième apostasia et le quatrième seul, l'illustre Akiba, sortit sain et sauf, c'est-à-dire intact dans sa raison comme dans sa foi (1). Cette légende nous dit clairement la raison d'être de l'interdiction absolue des investigations portant sur l'infini : c'est que, trois fois sur quatre, elles aboutissent à la mort, ou physique, ou intellectuelle, ou religieuse. Rien de plus sensé, rien de plus juste que cette recommandation. Il doit suffire à l'homme de posséder le sentiment et d'avoir conscience de l'infini ; mais qu'il se garde bien de vouloir le scruter, en acquérir une perception nette, s'aventurer sur cet océan sans bornes et sans rivages où, comme le dit la même légende, on est exposé à s'abîmer dans les flots.

Quant à la défense de traiter publiquement de ce que l'on appelle les mystères de la création, il est à remarquer que la Mischna confond dans la même interdiction le *Maassé Beréschith* (la création), la *Merkaba* (char céleste) et les prohibitions de mariage. Cette assimilation de trois ordres de choses, de trois spéculations bien différentes, nous démontre suffisamment qu'il s'agit de mettre des barrières aux théories avortées, aux raisonnements captieux, aux déductions risquées qui pourraient avoir pour effet d'ébranler les bases de la religion et de la morale. On craignait avec raison qu'en se livrant à ces ma-

(1) Haguiga, Talmud, fol. 14.

tières ardues et transcendantes, sans y être convenablement préparé, ou en initiant le vulgaire à des questions qui sont au-dessus de sa portée, on ne finît par renverser les fondements de la théodicée.

Maintenant il importe de constater que ce ne sont pas là des interdictions positives, comme les prescriptions de la loi écrite ou de la loi orale, mais purement morales : ce sont des conseils plutôt que des prohibitions. Une grande latitude est laissée à cet égard par la tradition, propre à satisfaire les plus grandes exigences. Voici ce que le Talmud nous dit à ce sujet : « Il est « sept cieux, au-dessus desquels est encore un firmament sup- « porté par les têtes des Haïoth (anges de la catégorie la plus « élevée); c'est ce firmament qui forme la limite extrême du « domaine des recherches et des investigations ; il n'est pas « permis de pousser plus loin (1). » Voilà, assurément, de la marge pour les esprits les plus ambitieux ; on n'a pas le droit de se plaindre, quand on livre à notre curiosité la terre, le ciel, les cieux des cieux, jusques et y compris le septième ciel contenant le trône du Très-Haut.

Cette restriction partielle portée à l'esprit d'examen renferme encore un autre enseignement. Par ces obstacles et ces barrières que la tradition élève contre l'invasion de la multitude dans le domaine de la cosmogonie, elle constate un fait qui mérite d'être enregistré : elle nous montre que le public n'était pas indifférent à ce genre d'études ; elle affirme un mouvement, une certaine curiosité d'esprit qui attirait les fidèles vers ces questions qui correspondent à nos aspirations vers l'infini. Plût à Dieu, pourrions-nous dire, que nous eussions à combattre l'ardeur au lieu de l'indifférence de notre société pour ces matières! En même temps elle nous révèle le respect et la vénération qu'on professait pour ces hautes spéculations, puisqu'on croyait commettre une sorte de profanation en dévoilant les bases de l'ordre physique et religieux à la curiosité indiscrète ou à la raison téméraire. Et cette vénération et ce respect ne

(1) Haguiga, *ibid.*

sont-ils pas le plus sûr indice de l'importance attachée par la tradition au dogme de la création comme à toutes les conséquences qui en découlent? Aussi exige-t-elle de ceux qui demandent à être initiés dans les mystères de la Loi, dont le Maassé Beréschith fait partie, les plus fortes garanties intellectuelles et morales, telles que la maturité de l'âge, la sûreté de l'intelligence, l'exercice de hautes fonctions religieuses (1).

C'est dans les limites de ces restrictions et de ces conditions que la tradition, abordant les mystères de la Genèse, les traite avec une grande variété de formes et d'expressions, n'en parlant qu'à demi-mots, en termes couverts, ne s'adressant qu'à ceux qui, comme le veut la Mischna, savent comprendre par une simple allusion.

§ 2. *Des enseignements cosmogoniques de la tradition.*

Disséminé dans toute l'étendue du Talmud et du Midrasch, l'enseignement cosmogonique est néanmoins exposé d'une manière toute spéciale dans un chapitre du Talmud que nous avons cité à plusieurs reprises (2), et dans une série successive de sections du Midrasch Rabba (3). La tradition ne recule devant aucune des questions que soulève ce grave et intéressant sujet. Création de la matière, formation et nombre des éléments primitifs, métamorphose du chaos en œuvre harmonieuse et bien ordonnée, unité et pluralité des mondes, sagesse et volonté qui président à l'existence universelle, nature du ciel et du firmament, simultanéité des êtres spirituels et matériels, lumière immatérielle et corps lumineux, modernité du temps et de l'espace, rapports du monde céleste avec le monde terrestre : tels sont les problèmes qui furent l'objet des hardies investigations de nos docteurs rabbiniques. Il nous serait impossible de suivre la tradition dans ces élucubrations, d'exposer et de dis-

(1) Haguiga, *ibid.*
(2) Talmud, Haguiga, fol. 11-15.
(3) Beréschith Rabba, sect. 1-20.

cuter, nous ne dirons pas son système, il n'y en a pas, mais les notions éparses et isolées de son enseignement cosmogonique. Cela demanderait des développements qui nous éloigneraient trop de notre sujet; nous devons donc, à l'exemple de nos théologiens modernes, et notamment de Maïmonide (1), nous borner à quelques citations propres à nous fixer sur la large part faite par la tradition au dogme de la création.

Création ex nihilo. — La tradition ne connaît, ou du moins n'emploie jamais cette formule scientifique, relativement moderne, empruntée par la théologie à la philosophie arabe des *Motekallemin;* elle ne s'occupe pas davantage de la démonstration de ce principe, d'abord parce qu'elle procède par affirmation intuitive et non par voie démonstrative, ensuite parce que c'est une spéculation stérile au point de vue religieux et moral. Il faut bien se pénétrer de cette pensée que la tradition, ayant pour mission de nous transmettre des vérités primitives, affirme et ne démontre pas; pour elle, le grand point, la question dominante, c'est de rattacher ses enseignements au texte de l'Écriture, et de les mettre sous le patronage de la parole révélée; c'est le résultat final de ses discussions et de son argumentation logique.

Est-ce à dire qu'elle garde un silence absolu sur la question de savoir si la création est éternelle ou temporelle, question si longuement controversée par la philosophie comme par la théologie? Non, car elle exprime clairement sa pensée dans le passage suivant : « Dix choses furent créées le premier jour : « le ciel et la terre, le chaos, la matière chaotique, la lumière, « les ténèbres, le vent ou le souffle, l'eau, la durée du jour et « celle de la nuit (2). » Puis, selon la règle invariable de la tradition, de ne rien avancer, à moins de s'appuyer sur le texte biblique, on déduit la création de ces dix objets du premier chapitre de la Genèse. Mais on se tromperait étrangement si l'on ne voyait dans cette proposition qu'une simple nomenclature copiée sur les cinq premiers versets de la Genèse;

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 26-30.

(2) Talmud, Haguiga, *u. s.*

dans notre opinion, elle n'est rien moins que la négation du principe de l'éternité de la matière, que l'affirmation de la création *ex nihilo*. En effet, si tout est créé le premier jour, jusqu'au chaos générateur des éléments, appelé Bohou, jusqu'à la matière chaotique, c'est-à-dire, d'après la définition talmudique, jusqu'à la ligne, si l'on pouvait en imaginer une, qui trace la circonférence de l'univers et appelée Tohou, que peut-il rester d'éternel et d'incréé? Il y a d'ailleurs une autre version de cette même proposition, plus transparente encore : « Un philosophe disait à Rabbi Gamaliel : Votre Dieu est un « grand architecte, personne ne le conteste ; mais il a trouvé « sous sa main d'excellents matériaux dont il s'est servi à propos. — Quels sont ces matériaux? demande le Rabbi. — Le « chaos, la matière chaotique, les ténèbres, l'air, l'eau, l'abîme (allusion au second verset de la Genèse, où ces objets « sont mentionnés de manière à supposer qu'ils coexistaient « avec Dieu). — Vous vous trompez, répond Gamaliel ; et, « pour lui démontrer son erreur, il lui cite d'autres textes où « ces mêmes matériaux sont formellement représentés comme « des choses créées (1). » Il en résulte avec évidence que la création de la matière est enseignée, pour ainsi dire posée en axiome par la tradition. Mais elle ne se sert jamais de la formule de « création tirée du néant, » le néant étant en dehors des limites de la cosmogonie, le néant appartenant au domaine de l'infini et, par suite, échappant à notre conception.

Sagesse et volonté créatrices. — Nous avons indiqué le rôle considérable assigné par l'Écriture à la sagesse, à la puissance et à la volonté du Créateur. Nous allons retrouver la même idée dans la proposition suivante : « Le monde fut créé au « moyen de dix instruments, qui sont : la sagesse, l'intelligence, « la connaissance, la force, la vaillance, l'injonction, l'équité, « la justice, la générosité et la miséricorde (2). » Suivent également les textes bibliques qui expriment les rapports de ces dix catégories avec le fait de la création. Qu'est-ce à dire, que

(1) Beréschith Rabba, sect. 1.

(2) Talmud, Haguiga, *l. c.*

signifient ces catégories, ces entités intellectuelles et morales? Cela veut dire, il n'y a pas à s'y méprendre, que la création n'est l'œuvre ni du hasard, ni d'une fatalité appelée nature, ni du destin inexorable et immuable, mais d'une sagesse disposant et ordonnant tout, ne laissant rien à l'imprévu, résumant en elle les trois premières catégories; qu'elle n'est pas davantage le produit d'une force physique, limitée, agissant péniblement, mais d'une force immatérielle, illimitée, concentrant en elle toutes les forces, la force des forces, à la fois virtuelle et réelle, agissant sans peine ni effort, exprimée par les trois catégories suivantes; qu'enfin elle n'est gouvernée ni par une équité et une justice inflexibles, ni par une clémence et une générosité exclusives, changeantes et mobiles comme les événements de la vie individuelle et sociale, mais par le mélange et la juste combinaison de ces qualités morales, par l'équité alliée à la générosité, par la justice mêlée à la clémence, conciliant la stabilité de l'existence universelle avec la mobilité qui est la loi des êtres individuels et même collectifs; et tel est le sens des quatre dernières catégories. On ne saurait mieux exprimer, ce nous semble, l'idée d'une création, œuvre de l'intelligence, de la spontanéité et de la bonté infinie.

Harmonie universelle; liaison du monde supérieur avec le monde inférieur. — « Il est sept cieux, nommés *Vilôn*, *Rakiâ*, « *Chehâkim*, *Zeboul*, *Maôn*, *Ma'hon*, *Arabôth*. *Vilôn*, c'est la « sphère supérieure, par laquelle s'opèrent et le mouvement « diurne et le renouvellement quotidien de la création; *Rakiâ*, « c'est la sphère des planètes et des étoiles; les *Chehâkim* « sont occupés par le moulin où se triture la manne spirituelle « qui doit servir de nourriture aux justes dans la vie future; « *Zeboul* renferme le sanctuaire céleste où l'archange Michel « offre à Dieu les âmes des justes; *Maôn*, c'est la résidence des « légions d'anges chargés de célébrer et de chanter la gloire « du Seigneur; *Ma'hon*, c'est l'entrepôt des instruments du « châtiment, — réservoirs de neige, dépôts de grêle, rosée de « malheur, liquides empoisonnés, tempêtes, ouragans, flammes « sulfureuses; *Arabôth* est le siége de l'équité, de la justice,

« de la clémence, des trésors de vie, de paix et de bénédic-
« tions, des âmes des justes, des âmes et des esprits qui sont
« encore à l'état virtuel et de la rosée de la résurrection. Là
« sont aussi les *Séraphim*, les *Ophanim*, les saintes Haïoth, les
« archanges, le trône céleste, siége du roi de la création (1). »

Nous ne nous chargeons d'expliquer ni la donnée astronomique des sept cieux, ni le mystère des êtres contenus dans chacun d'eux. Nous ne voulons en faire ressortir qu'un seul point, à la portée de toutes les intelligences, nous voulons dire les rapports qui existent entre le monde céleste et le monde terrestre, à tel point qu'il n'y a aucune de ces régions supérieures qui n'exerce une influence quelconque sur les existences sublunaires. Mais c'est surtout le septième ciel — Arabôth — qui est à la fois la résidence des archanges du premier rang, la demeure des âmes des justes et le trésor de toutes les bénédictions. Ainsi l'harmonie universelle, découverte par les progrès et les conquêtes de la science moderne, était connue de nos sages ; elle a son expression dans cette légende de la topographie du ciel, où le ciel Arabôth, la résidence de prédilection de Dieu, comme il est dit ailleurs (2), est considéré comme le réservoir de tout bien et de la rémunération des justes. Un autre enseignement de ce remarquable passage, c'est la notion confuse, ou pour mieux dire le pressentiment qu'il accuse de la haute destinée de l'homme, puisqu'on y assigne la même demeure et, par suite, un rang égal aux anges et aux justes, avant d'avoir subi ou après avoir accompli leur épreuve, doctrine bien faite pour relever l'homme à ses propres yeux, et en même temps le stimuler à la réalisation de pareilles destinées. Enfin il porte un témoignage irrécusable en faveur non-seulement de la spiritualité, mais encore de l'identité de l'âme humaine, dont il nous dépeint l'état avant son départ des régions éternelles et après son retour vers le Très-Haut, où elle est appelée à faire partie du cortége de l'Être Suprême.

(1) Haguiga, *u. s.*

(2) Pirké, Rabbi Eliézer, chap. 18 ; cf. *Guide*, Ire partie, chap. 70.

Simultanéité et parité du ciel et de la terre. — La tradition mentionne à plusieurs reprises la discussion entre l'école de Chamaï et celle de Hillel, au sujet de la priorité du ciel sur la terre ou de la terre sur le ciel, discussion qui finit par une transaction proclamant leur création simultanée (1). Ce serait bien mal comprendre la profondeur des discussions talmudiques que de ne voir là dedans qu'une controverse purement spéculative. Il est question de bien autre chose : il s'agit de ce qui doit prédominer chez l'homme, du principe qui doit exercer l'influence prépondérante sur la conduite de la vie. L'école de Chamaï, fidèle au précepte de son maître, que l'homme ne doit songer qu'à Dieu et à la vie future (2), veut que la vie terrestre soit entièrement sacrifiée à la vie céleste ; l'école de Hillel, abondant dans le sens de son fondateur, à savoir que nous devons remercier Dieu pour l'existence de chaque jour (3), donne la priorité à la vie terrestre, c'est-à-dire aux vertus morales et sociales sur l'ascétisme et le renoncement. Et c'est alors qu'intervient la transaction des sages proclamant la simultanéité du ciel et de la terre, c'est-à-dire la parité ou plutôt la sainte alliance de la vie céleste avec la vie terrestre, de la pratique de la vertu avec l'exercice de la piété, rejetant des deux côtés l'exagération et l'absolu, et nous recommandant la conciliation entre le salut temporel et la perfection spirituelle.

C'est encore à cette thèse de la juste combinaison du temporel avec le spirituel qu'appartient un autre passage où l'on discute sur la question de savoir si le ciel et la terre ont chacun leur matière propre, ou s'ils sont faits d'une seule et même matière : « Rabbi Eliézer soutient que tous les êtres du ciel sont créés de la matière céleste, et les êtres de la terre de la matière terrestre ; mais les sages enseignent que les uns et les autres émanent de Sion (4). » Qu'est-ce à dire ? Que Rabbi Éliézer admet, professe une distinction tranchée entre les

(1) Haguiga, *u. s.*; Beréschith Rabba, sect. 1.

(2) Talmud, Betza, fol. 16.

(3) *Ibid.*

(4) Talmud, Yoma, fol. 14 ; Beréschith Rabba, sect. 12.

choses du ciel et les choses de la terre, qu'il faut choisir entre elles, et que la conciliation entre deux ordres de choses d'une nature tout opposée est difficile, pour ne pas dire impossible. Ici encore, les sages, la majorité des docteurs, interviennent en faveur de l'alliance entre la théorie et la pratique, entre la pensée et l'action, entre la vertu et la piété, et voilà pourquoi ils nous disent que êtres célestes et êtres terrestres ont une commune origine, émanant les uns et les autres de *Sion*, de *Sion* source de la sagesse, de cette *Sion* d'où jaillit toute doctrine (1), et que, dès lors, il doit y avoir non pas antagonisme, mais bonne entente et fusion entre ces deux ordres de créations qui ont un seul et même point de départ.

Aussi Maïmonide, étudiant à son tour ces deux passages énigmatiques du Talmud et du Midrasch relatifs à la création, dit-il avec un sens profond : « Tu vois par là comme ces hautes « vérités, objet de la spéculation des plus grands philosophes, « sont disséminées dans les Midraschim, que le savant non « équitable, en les lisant superficiellement, trouve ridicules, « parce qu'il en voit le sens littéral en contraste avec la réalité « de l'être ; mais ce qui est la cause de tout cela, c'est qu'on « s'est exprimé d'une manière énigmatique, parce que ces sujets étaient trop profonds pour l'intelligence vulgaire, comme « nous l'avons déjà dit bien des fois (2). »

Seulement, où nous nous permettons de différer d'avis avec l'illustre théologien, c'est dans l'interprétation qu'il donne à ces passages. Préoccupé outre mesure de son système philosophique, il ne voit dans tout cet enseignement cosmogonique de la tradition, parce qu'il n'y cherche pas autre chose, que la confirmation de la philosophie péripatéticienne modifiée par les Arabes, la philosophie de son temps et dont il est lui-même un des maîtres Nous aimons mieux y découvrir de grandes vérités religieuses et morales, des leçons plus conformes au génie de la tradition et qui ne courent pas risque d'être en-

(1) Isaïe, II, 3.

(2) *Guide*, Ire partie, chap. 70.

traînées dans la ruine des systèmes philosophiques avec lesquels on voudrait les fondre.

Mais, quelle que soit en définitive la tendance exégétique qui doit prévaloir, ce qui est incontestable, c'est qu'il y a dans la tradition un puissant courant de doctrines cosmogoniques et de théories sur la création. Ce qu'il importe de remarquer ensuite, c'est que ce courant provient de la bonne source, ne déviant jamais du chemin tracé par l'Écriture. La tradition ne s'enhardit à faire un pas dans cette voie spéculative dont elle connaît et signale les dangers qu'éclairée à l'immortel flambeau du texte biblique. C'est bien elle qui a fixé notre attention sur tant de passages qui, sans cela, auraient passé inaperçus ; c'est elle qui nous fait voir dans chaque phrase, presque dans chaque mot du récit de la Genèse, une pensée, un précepte, une profonde leçon, une sorte de nouvelle révélation sur tel ou tel point de la création ; c'est elle qui nous découvre les trésors de savoir et d'enseignements enfouis sous la lettre, et qui nous apprend à en faire l'extraction ; c'est elle qui nous annonce toute la valeur dogmatique de la belle description de David, de l'expression sublime d'Isaïe et de l'éloquent questionnaire de Job à l'endroit de la formation de l'univers. Elle enseigne que la description de la Genèse faite par David dans le psaume 104 doit être regardée comme le complément de celle de Moïse (1) ; que tel verset d'Isaïe proclame l'unité de la création (2) ; que tel autre reconnaît et indique en Dieu la cause qui préside, non-seulement au développement normal de l'univers, mais encore à la suspension temporaire des lois de la nature ou au miracle (3) ; qu'un autre passage révèle la création de la matière première et du chaos, c'est-à-dire le renversement de la théorie d'une création éternelle (4). Elle n'attache pas moins d'importance au discours de

(1) Beréschith Rabba, sect. 1.
(2) *Ibid.*, sect. 3 ; Isaïe, XLIV, 24.
(3) *Ibid.*, sect. 5 ; *Ibid.*, XLV, 12.
(4) *Ibid.*, sect. 1–5 ; *Ibid.*, *v.* 7.

Job, qu'elle considère comme un système complet de cosmogonie, servant aussi de commentaire à la Genèse (1).

Ainsi la tradition, de même que l'Écriture, nous montre en Dieu la cause libre et volontaire de l'existence universelle, et dans la création une œuvre inspirée par la sagesse et par une sollicitude incessante, ne tenant en rien soit du hasard, soit d'une fatale nécessité; une œuvre frappée au coin de la perfection, offrant le spectacle de la variété dans l'unité, c'est-à-dire de l'harmonie universelle; une œuvre dont toutes les parties se lient et concourent au même but, la gloire de l'ordonnateur suprême (2); une œuvre où ciel et terre, esprit et matière, ange et mortel, occupent un rang égal, en ce sens qu'ils sont le produit de la même cause, divins au même titre; une œuvre qui n'a pu être conçue et exécutée que par un seul et même esprit, qui l'a réalisée sans effort ni travail, mais par sa volonté ou plutôt par sa bonté; une œuvre pure (*mundus*) et sainte dans toutes ses parties, parce qu'elle procède de celui qui est proclamé trois fois saint; une œuvre qui mérite dans son ensemble, comme dans ses moindres détails, nos respects et notre admiration; une œuvre que nous devons contempler avec une joie mêlée d'un saint effroi, étudier avec l'intention de comprendre de mieux en mieux celui de qui elle relève, afin de louer et de glorifier le grand architecte par la raison non moins que par la foi. Voilà ce que la tradition nous enseigne en suivant pas à pas les traces de l'Écriture, formant avec elle une doctrine unique qui se continue à travers les deux grands cycles de la loi écrite et de la loi orale, nous conduisant jusqu'au seuil de la théologie moderne, dont il nous reste à exposer les théories.

(1) Beréschith Rabba, sect. 1-9. (2) Isaïe, XLV, 7.

CHAPITRE III. — Le dogme de la création d'après l'école théologique.

Nous allons aborder l'enseignement de l'école théologique, voir ce qu'il nous apprend sur le dogme de la création, dans quelle mesure il confirme ou modifie la doctrine de l'Écriture et de la tradition, jusqu'à quel point il la suit ou s'en écarte, en répétant ce que nous avons eu déjà l'occasion de développer (1), à savoir que l'élément nouveau introduit dans la théodicée, c'est la raison appliquée au texte biblique et à la tradition rabbinique. Et, comme c'est notre but avant tout de vulgariser l'enseignement théologique, nous ne nous bornerons pas à des analogies sommaires; nous laisserons la parole aux maîtres de la science pour exposer leurs idées.

§ 1er. *Saadia.*

La première question soulevée par ce théologien à propos du dogme de la création, c'est celle de la création *ex nihilo*, suivant en ceci la direction et subissant l'influence de l'école philosophique des *Motekallémin*, qui ont fait de ce principe la base de leur système (2). Voici comment il entre en matière (3) : « Il est un principe dont il importe de se pénétrer avant « de procéder à l'examen de ces questions ardues : c'est qu'il « s'agit ici de matières qui ne donnent prise ni à la vue ni à la « sensation, et qui ne peuvent être résolues que par des « preuves rationnelles. Évidemment, la connaissance des « choses premières échappe aux sens; en l'abordant, nous

(1) Introduction, IVe partie.

(2) *Guide*, Ire partie, chap. 74, notes de S. Munk.

(3) *Les Croyances et les opinions*, premier traité, de la Création.

« nous livrons à la recherche d'un objet que l'on ne peut saisir « que par la pensée. — Ce qui fut, dit le Sage, est bien loin de « nous et d'une insondable profondeur (1). Si, par conséquent, « nos recherches aboutissaient à ce résultat que la matière est « créée et tirée du néant, il ne faudrait pas le rejeter, par le « seul motif que nous n'avons jamais rien vu de pareil.

« Ce préambule est nécessaire, dit l'auteur, pour que le « lecteur ne s'imagine pas trouver dans notre livre des preuves « *visibles* de la création *ex nihilo*. Car, si cela se pouvait, « pas ne serait besoin de méditation, ni de démonstration, ni « de déduction ; il n'y aurait qu'un fait sensible et palpable, « perceptible pour tout le monde, repoussant toute divergence « d'opinion. Mais c'est justement parce que la certitude ne « saurait nous venir ici du côté des faits sensibles, que le rai- « sonnement et la démonstration sont devenus nécessaires. « Cette nécessité d'ailleurs ne nous est-elle pas commune avec « tous ceux qui s'occupent de ces questions transcendantes? « Prenez, par exemple, les partisans de l'éternité de la ma- « tière : quel est le but de leurs recherches? quelque chose « apparemment qui n'a ni commencement ni fin; mais cette « chose qui ne commence ni ne finit, l'ont-ils jamais perçue « avec leurs sens? Non, ils n'en ont qu'une notion idéale. Il en « est de même des adeptes du dualisme, qui admettent deux « principes opposés se combinant pour produire la création. « Mais ont-ils jamais vu cette fusion et cette combinaison de « deux principes séparés? Pas davantage.....

« Il s'ensuit que si notre démonstration aboutit à la consta- « tation de la création *ex nihilo*, il ne faudra pas rejeter cette « conclusion par cet unique motif qu'elle est due à des pro- « cédés logiques, c'est-à-dire aux mêmes procédés qui ont servi « aux auteurs de n'importe quel système cosmogonique. Il « faut la repousser d'autant moins, notre conclusion, que « nos preuves sont plus solides, qu'elles forment un triple

(1) Ecclés., VII, 24.

« faisceau, composé de preuves directes, d'arguments réfutant « les systèmes contraires et des miracles prophétiques... »

Après avoir cité quelques textes que nous connaissons déjà, l'auteur passe aux preuves physiques de la création *ex nihilo*, qu'il donne au nombre de quatre : « 1° La limitation : le ciel et la terre, étant des corps limités, ne sauraient « porter en eux une force infinie, éternelle, c'est-à-dire illimitée. 2° La composition : tout ce qui est composé est créé ; or « le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent sont composés « de parties unies et rapportées les unes aux autres ; donc ils « sont créés. 3° Les modes : tous les corps sont invariablement « accompagnés de modes ou de différentes manières d'être « qui surgissent soit de leur propre fonds, soit du dehors. La « terre et le ciel n'échappent pas à cette loi de *contingence ;* « en effet, les êtres organiques croissent, décroissent et se « dissolvent, donc ils sont créés ; la terre, par cela seul qu'elle « est inséparable des êtres organiques ; quant au ciel, il a ses « modes propres, la diversité des mouvements planétaires, « celle des couleurs particulières à chacune des sphères. Donc, « la contingence des modes implique celle des corps avec lesquels ils coexistent. 4° Le temps. L'auteur veut dire en « substance que tous les êtres existant dans le temps étant « limités en durée, et le temps lui-même n'étant pas autre « chose que la mesure de la durée des êtres, il s'ensuit que la « création, existant dans le temps, ne saurait être éternelle « ni dans le passé ni dans l'avenir. L'auteur appuie chacun de « ces arguments sur un verset de l'Écriture.

« Étant suffisamment démontré que les choses sont créées, « il s'agit de savoir si elles ont pu se créer elles-mêmes ou si « elles ont nécessairement un créateur. Voici trois arguments « mettant à néant la première hypothèse : 1° Tout être créé « est plus fort, plus puissant et plus complet après qu'avant « son existence. Donc, si l'être n'existant pas encore a pu se « créer, il doit être d'autant plus apte à créer un être en tout « semblable à lui. Or l'être créé, ne pouvant pas produire un « être semblable à lui, après qu'il existe, c'est-à-dire quand il

« est fort, ne le pouvait, à coup sûr, avant d'exister, et qu'il « était faible. 2° Quand l'être se serait-il créé lui-même? « Est-ce avant d'exister? Mais alors il était le néant, et le « néant est impuissant à produire. Est-ce depuis qu'il existe? « Mais, une fois qu'il existe, il n'a plus besoin de se créer. « 3° Admettre que l'être *peut* se créer implique la proposition « corrélative qu'il *peut* aussi s'abstenir de se créer, c'est-à-dire « que l'être est à la fois *existant*, grâce à la faculté de se créer, « et *non existant*, par suite de la faculté d'abstention, c'est-à-« dire qu'il est le composé de deux contraires, de deux prin-« cipes qui s'excluent, le principe de l'être et le principe du « non-être, c'est-à-dire enfin une impossibilité. »

De la démonstration de la modernité de la création, l'auteur passe à la création *ex nihilo*, et s'exprime ainsi : « Étant établi « que les êtres sont créés par un principe créateur en dehors « d'eux, il convient de rechercher si ce créateur les a formés « d'une matière préexistante ou tout proprement du néant. « Voici quatre preuves à l'appui de la création *ex nihilo* : « 1° Les deux termes de — être créé et matière increée — « sont contradictoires. Être créé veut dire un être qui com-« mence, qui a un point de départ avant lequel il n'existait « pas; et puis, en faisant venir cet être créé d'une matière in-« créée, on reconnaît quelque chose, cette matière, qui n'a pas « eu de commencement. Mais cela revient à dire que l'être, « pris dans son acception la plus générale, est tout à la fois « *créé* et *increé*... 2° Si la matière dont la création émane « était éternelle, la matière partagerait avec Dieu l'attribut de « l'éternité. Mais si la matière est égale à Dieu, l'on ne voit « pas trop ce qui fait de Dieu le maître et le créateur, de la « matière la servante et la créature, à moins d'imaginer une « troisième cause, dominant Dieu et la matière, constituant « celui-ci en créateur, celle-là en créature. Mais cette troisième « cause n'existe pas, et il n'y a qu'un créateur et des créatures. « 3° Prétendre que les êtres ont été tirés d'une matière primi-« tive, c'est dénier à Dieu le titre et la fonction de créateur. « En effet, qu'est-ce qui nous porte à soutenir que la création

« a été taillée dans une substance éternelle? C'est qu'avec nos « sens nous ne comprenons pas autrement la création. Mais si « nous prenons nos sens pour régulateurs de la création, alors, « pour être conséquents avec ces perceptions organiques, il « faut aussi nous représenter la matière primordiale existant « dans un temps, dans un espace, ayant ses dimensions, ses « modes et des rapports déterminés. Or, si toutes ces condi- « tions que nos sens supposent à la matière sont primitives « comme elle, quel rôle réservez-vous au créateur? Il n'a rien « fait, rien créé, puisque la matière existait dès l'éternité avec « tous ses éléments de réalité et de production. 4° Se refuser à « croire au dogme de la création *ex nihilo*, c'est nier la réalité « même de tout ce qui existe; car, dès que vous affirmez « d'une manière absolue que tout être créé émane nécessaire- « ment d'un autre être créé, alors, par le procédé de généralisa- « tion, vous devez faire dériver ce second être créé d'un troi- « sième, le troisième d'un quatrième, et ainsi de suite jusqu'à « l'infini. Mais l'infini ne s'arrêtant jamais, il s'ensuivrait « que rien n'existe; or nous existons, donc les êtres créés ont « une limite où ils aboutissent au néant. » Conformément à sa méthode, l'auteur termine sa démonstration de la création *ex nihilo* en la rattachant à un texte de l'Écriture (1).

L'auteur procède ensuite à la réfutation de tous les systèmes contraires à sa théorie de la création. Ces systèmes, il les expose au nombre de douze, savoir : 1° les atomes; 2° la création tirée par Dieu de sa propre substance, ce qui constituerait une sorte de panthéisme; 3° système mixte, participant des deux premiers, envisageant la création comme provenant à la fois des atomes et de la substance divine; 4° le dualisme; 5° système de quatre éléments primitifs : le chaud, le froid, le sec et l'humide; 6° les quatre éléments combinés avec la matière primitive (hylique); 7° l'éternité du ciel; 8° le hasard; 9° l'éternité du monde dans sa forme actuelle (système d'Aristote); 10° alliance entre les deux principes opposés, ou l'univers

(1) Psaumes, XC, 2.

considéré à la fois comme éternel et comme créé ; 11° le doute ou le scepticisme professé au sujet de la création ; 12° le nihilisme, c'est-à-dire négation de la création et de l'existence sensible. Nous ne suivrons l'auteur ni dans l'exposé ni dans la discussion et la réfutation de ces différents systèmes, qui appartiennent bien plus à la philosophie qu'à la théologie (1). Nous ne pouvons cependant nous défendre de faire connaître l'opinion de Saadia sur ceux de ces systèmes qui ont joué un certain rôle dans l'histoire de l'esprit humain et déjà célèbre dans l'antiquité. Voici ce qu'il dit sur le système d'émanation ou de la création tirée par Dieu de sa propre substance.

« Les partisans de ce système sont loin de nier la toute-« puissance de Dieu, bien qu'ils repoussent la création *ex ni-« hilo*. Ils soutiennent que, Dieu existant seul avant la créa-« tion, les choses créées ne peuvent provenir que de Dieu « lui-même. Saadia leur oppose les cinq arguments suivants : « 1° Comment concevoir la transformation de l'être primitif, « n'ayant ni forme, ni contours, ni dimensions, ni les limites « du temps et de l'espace, en une infinité d'êtres affectés de « tous ces modes et d'autres encore, transformation d'autant « plus inexplicable qu'elle serait sans but? 2° Comment ad-« mettre que celui qui, par sa nature, est exempt de tout « changement, modification, sensation, se soit spontanément « décidé à devenir un être sujet à toutes ces servitudes, exposé « à tous les accidents de la sensation, à tous les tourments de « la sensibilité, à se réduire de gaieté de cœur à un être qui « erre, qui se désespère, qui a faim, qui a soif, dévoré de « maux et de soucis ? Quel profit a-t-il pu tirer de cette méta-« morphose ? 3° Comment Dieu a-t-il pu condamner une partie « de lui-même à de telles souffrances, à une pareille dégrada-« tion ? Il n'y a, pour expliquer ce fait étrange, que l'alterna-« tive suivante : ou cette portion de Dieu devenue matière a

(1) Ceux qui tiennent à les connaître les trouveront en partie exposés dans les derniers chapitres de la première partie du *Guide*, chap. 71-74, et surtout dans les notes savantes de la traduction de S. Munk.

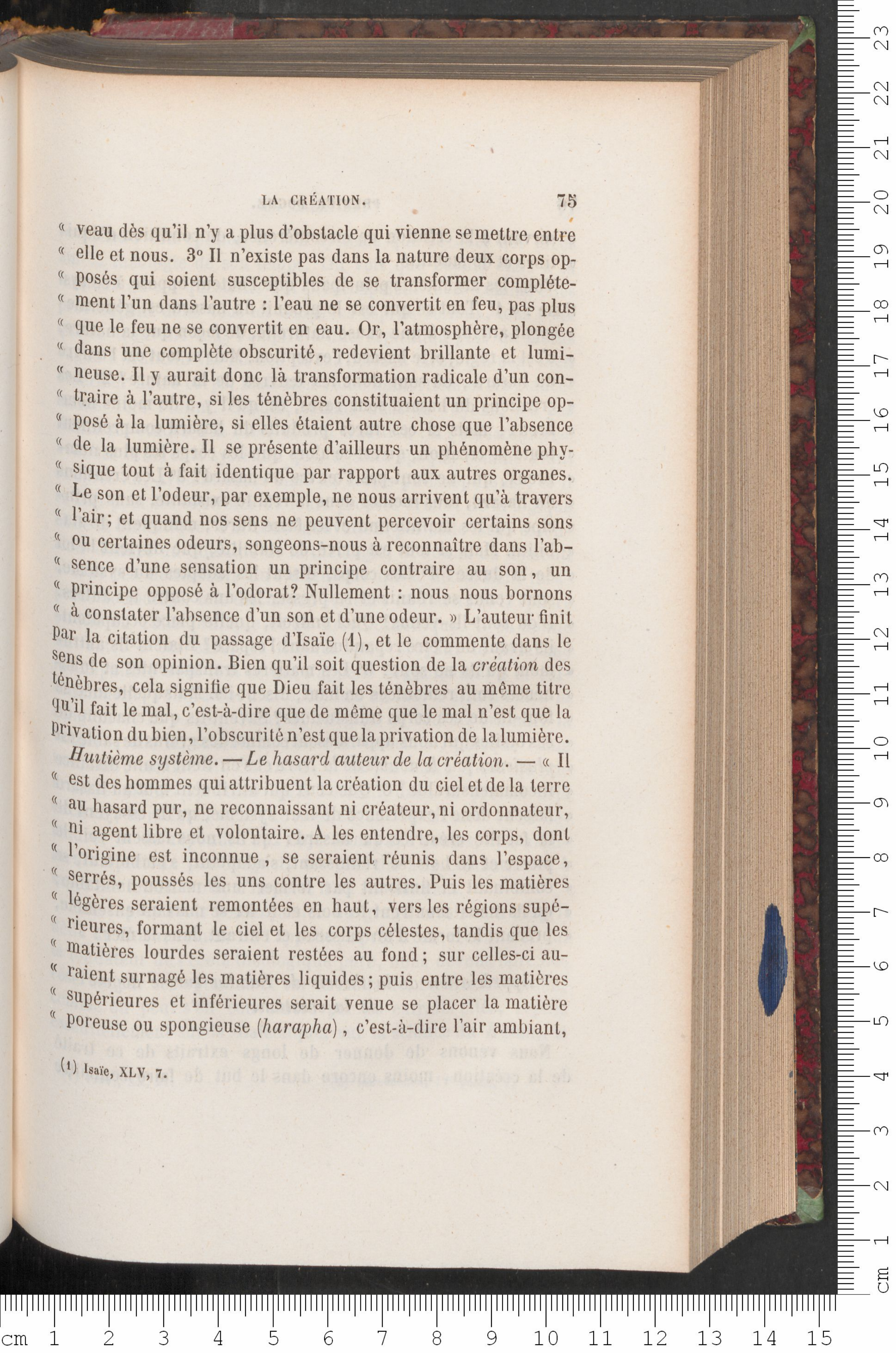
« mérité cette décadence pour des fautes commises, et à titre « d'expiation, ou bien c'est une chute sans raison d'être, c'est-« à-dire une injustice flagrante d'une partie de la Divinité « contre l'autre, assertion également injuste et mensongère. « 4° Pourquoi la partie de Dieu devenue matière et création « a-t-elle subi le bon plaisir de l'autre partie? Pourquoi s'est-« elle soumise à cette douloureuse épreuve? Ce ne peut être « que par sentiment de crainte ou d'espoir. Mais que ce soit « l'un ou l'autre mobile, il a dû s'emparer ou de Dieu tout en-« tier ou seulement d'une partie de Dieu. Si c'est Dieu tout « entier qui éprouve ce sentiment de crainte ou d'espoir, il « reste à savoir ce qu'il pouvait craindre ou espérer, étant seul « à exister; si ce n'est qu'une partie de son être qui agit sous « cette influence, alors comment se fait-il qu'une partie de la « Divinité craint ou espère, tandis que l'autre partie n'éprouve « rien de pareil? 5° Le sage qui peut épargner une douleur à « lui-même, à l'un de ses membres, ne se fait pas faute de s'y « soustraire. »

(Le reste de cet argument est obscur.)

Le dualisme. — « Ce qui a donné naissance à ce système, « c'est cette disposition de l'esprit de se refuser à imputer à « un seul et même agent deux actes (diamétralement opposés); « cela ne s'est jamais vu, disent-ils. A les entendre, tous les « êtres contiennent une dose mélangée de bien et de mal, de « nuisible et d'utile. Or le bien ne peut venir que d'une source « entièrement bonne, de même que le mal ne peut sortir que « d'un fond radicalement mauvais. Le bien, selon eux, est illi-« mité par cinq côtés, par le haut et les quatre points cardi-« naux, mais il est limité par le bas, où il touche au domaine « du mal; le mal, à son tour, est illimité par cinq côtés, par « le bas et les quatre points cardinaux, mais limité par le haut, « où il confine à la sphère du bien. Ces deux principes, « disent-ils, d'abord entièrement séparés, ont fini par se fondre « ensemble, et leur fusion a produit la création; mais ils ne « sont pas d'accord sur la cause qui a provoqué cette combi-« naison. Selon les uns, ce serait le principe du bien qui aurait

« poussé à la fusion, afin d'atténuer l'influence du mal à leur « point de contact ; d'après les autres, ce serait le mal qui au- « rait pris l'initiative de cette union, désireux de jouir de son « alliance avec le bien. Cependant les uns et les autres croient « que le mélange des deux principes aura son terme dans le « triomphe définitif du bien sur le mal et dans l'anéantissement « du dernier. » Tel est en substance le système du dualisme, et voici quelques-uns des arguments par lesquels l'auteur le combat : « 1° Le point de départ du système, c'est-à-dire l'im- « possibilité absolue pour un seul et même agent de produire « deux actes opposés, est faux, démenti par la réalité. L'homme « n'est-il pas successivement animé de deux sentiments con- « traires, passant de la vengeance au pardon ? Celui qui par- « donne n'est-il pas celui qui s'irrite ? Son identité cesse-t-elle « lorsqu'il passe de la colère à l'indulgence ? 2° La création, « telle qu'elle existe, serait donc, d'après ce système, le pro- « duit de deux ouvriers, hypothèse absurde qui ne saurait « échapper au dilemme que voici : Ou chacun des deux ou- « vriers a fait toute la besogne, ce qui est absurde, ou bien « chacun d'eux en a fait une portion ; mais alors chacune de « ces portions est une œuvre à part, et, au lieu d'une création « faite en commun, nous aurons deux créations distinctes. « 3° S'il est deux principes créateurs, il faut admettre que cha- « cun d'eux pouvait créer ou se refuser à créer ; mais si l'un « pouvait créer et l'autre se refuser à créer, la création serait vir- « tuellement le produit d'une force créatrice et d'une force non « créatrice, ce qui est également absurde. 4° Les dualistes affir- « ment que le bien, le plus noble des deux principes, conserve « son individualité ; mais comment le savent-ils, puisque l'ex- « périence les montre toujours réunis et mélangés ? Il en est « de même de leur séparation primitive : comment l'affirment- « ils, ne les ayant jamais perçus autrement que mêlés et con- « fondus ? Ils annoncent enfin un temps où les deux principes « seront de nouveau séparés. Qui le leur a dit ? D'où savent-ils « que cette fusion n'est que temporaire, et non pas éternelle ? « 5° Les causes qui sont censées avoir présidé à la fusion du

« bien et du mal ne valent rien : si c'est le bien qui a pro-
« voqué cette union, n'est-il pas en quelque sorte devenu lui-
« même le mal, rien que par son incessant contact avec lui ?
« Si, au contraire, c'est le mal qui a poussé à la liaison avec le
« bien, il agit à l'encontre de sa propre nature en voulant
« devenir le bien ; or, c'est là précisément ce que l'on tenait à
« éviter en proclamant deux principes distincts et séparés. Et
« puis encore, si c'est le bien qui a pris l'initiative de la réu-
« nion, il a manqué son but, car il souffre bien plus du con-
« tact avec le mal qu'il n'en diminue l'intensité. Serait-ce, au
« contraire, le mal qui l'a provoquée, oh ! pour le coup, il a
« bien atteint son but; nous le voyons effectivement jouir et se
« délecter du bien. Mais que devient alors cette prétendue supé-
« riorité du bien sur le mal, affirmée par les partisans du dua-
« lisme ? 6° Comment prétendre que la fusion se substitue à la
« séparation de deux principes opposés, lorsque l'expérience
« journalière nous enseigne que, loin de se réunir et de se
« combiner, les contraires se fuient réciproquement : l'eau ne
« repousse-t-elle pas le feu, l'air et la terre ne se refusent-ils
« pas à toute combinaison ?... » L'auteur termine sa réfuta-
tion du dualisme par l'explication du contraste entre la lumière
et les ténèbres, contraste qui seul aurait valu à ce système
quelque créance auprès des masses. « Il n'y a pas là le moins
« du monde deux principes contraires, dit-il, l'obscurité n'é-
« tant pas autre chose que l'absence de la lumière ; c'est ce qui
« sera établi par les trois arguments suivants : 1° L'homme est
« radicalement impuissant à créer un principe. Que si les ténè-
« bres étaient quelque chose de réel, comment l'homme pour-
« rait-il les produire, les créer, rien qu'en mettant sa main en
« forme de coupole devant la lumière ? Mais non, l'homme ne
« crée pas les ténèbres ; il ne fait que mettre quelque chose
« entre lui et la lumière. 2° En se mettant devant une lumière
« on a l'ombre derrière soi ; que l'on s'entoure ensuite de lu-
« mières de tous côtés, et l'ombre disparaît. Or, si cette ombre
« avait une réalité, l'homme peut-il supprimer une réalité ? Il
« n'y a là que la lumière disparaissant et paraissant de nou-



« veau dès qu'il n'y a plus d'obstacle qui vienne se mettre entre « elle et nous. 3° Il n'existe pas dans la nature deux corps op- « posés qui soient susceptibles de se transformer complète- « ment l'un dans l'autre : l'eau ne se convertit en feu, pas plus « que le feu ne se convertit en eau. Or, l'atmosphère, plongée « dans une complète obscurité, redevient brillante et lumi- « neuse. Il y aurait donc là transformation radicale d'un con- « traire à l'autre, si les ténèbres constituaient un principe op- « posé à la lumière, si elles étaient autre chose que l'absence « de la lumière. Il se présente d'ailleurs un phénomène phy- « sique tout à fait identique par rapport aux autres organes. « Le son et l'odeur, par exemple, ne nous arrivent qu'à travers « l'air; et quand nos sens ne peuvent percevoir certains sons « ou certaines odeurs, songeons-nous à reconnaître dans l'ab- « sence d'une sensation un principe contraire au son, un « principe opposé à l'odorat? Nullement : nous nous bornons « à constater l'absence d'un son et d'une odeur. » L'auteur finit par la citation du passage d'Isaïe (1), et le commente dans le sens de son opinion. Bien qu'il soit question de la *création* des ténèbres, cela signifie que Dieu fait les ténèbres au même titre qu'il fait le mal, c'est-à-dire que de même que le mal n'est que la privation du bien, l'obscurité n'est que la privation de la lumière.

Huitième système. — Le hasard auteur de la création. — « Il « est des hommes qui attribuent la création du ciel et de la terre « au hasard pur, ne reconnaissant ni créateur, ni ordonnateur, « ni agent libre et volontaire. A les entendre, les corps, dont « l'origine est inconnue, se seraient réunis dans l'espace, « serrés, poussés les uns contre les autres. Puis les matières « légères seraient remontées en haut, vers les régions supé- « rieures, formant le ciel et les corps célestes, tandis que les « matières lourdes seraient restées au fond; sur celles-ci au- « raient surnagé les matières liquides; puis entre les matières « supérieures et inférieures serait venue se placer la matière « poreuse ou spongieuse (*harapha*), c'est-à-dire l'air ambiant,

(1) Isaïe, XLV, 7.

« servant à la création de circonférence, de condition d'équi-
« libre et de stabilité. »

Voici les arguments principaux que l'auteur oppose à ce système : « 1° Tout ce qui est le produit du hasard est généralement attribué à une cause naturelle, de façon que la nature, « c'est la règle, et le hasard, l'exception. Mais si tout est l'œuvre « du hasard, où sont donc les œuvres de la nature? 2° Les « créations du hasard sont rares, ce qu'il y a de moins nom« breux; mais si ces rares produits du hasard comprennent « toute la création, qu'est-ce alors que les corps les plus nom« breux, qui ne sont pas l'œuvre du hasard? 3° Les créations « du hasard, sans racines dans la réalité existante, sans prin« cipe qui les maintienne et les fasse durer, manquent de sta« bilité. Mais si tout est privé de stabilité, que devient la loi « de la durée? 4° Les corps, disent les adeptes du système, « sont venus se réunir et se presser les uns contre les autres. « D'où sont-ils-venus? Quel endroit, quelle place occupaient« ils avant de s'être répandus dans l'espace? Étaient-ils autre« ment qu'ils ne sont? 5° Les matières transparentes et lumi« neuses sont remontées en haut, disent-ils. Mais quelle idée se « font-ils de ces corps translucides? Savent-ils que chacune de « ces étoiles qui nous apparaissent comme des grains de sable est « *plusieurs fois le double de la terre* et s'en tient à une distance « incommensurable? 6° Que ceux qui attribuent tout au hasard « fassent donc l'expérience de leur système; qu'ils essayent de « la faculté créatrice du hasard; qu'ils nous fassent voir la « pierre et le bois se réunissant, s'adaptant, s'emboîtant, se « combinant et finissant par former une maison habitable; « qu'ils nous montrent le bois et le fer se mariant ensemble, « prenant la forme d'un vaisseau et entrant dans la mer! »

Appréciation de la théorie de Saadia sur le dogme de la création.

Nous venons de donner de longs extraits de ce traité de la création, moins encore dans le but de faire connaître

in extenso son opinion et son système que de fixer nos idées sur la théologie de son temps. On voit que Saadia était à la hauteur de ces questions qui préoccupaient alors comme elles préoccupent dans tous les temps les esprits sérieux, tous ceux qui se trouvent sous l'empire d'une aspiration plus ou moins vague à franchir les bornes de cet horizon étroit qui peut bien enfermer notre corps, mais non l'âme immortelle et ses élancements vers l'infini. Saadia, comme nous le voyons, n'a pas limité ses études à la Bible et à la tradition : il s'est familiarisé avec les différents systèmes qui, à cette époque comme avant et après lui, avaient cours dans les écoles philosophiques, et il se sert pour les contrôler de leurs propres armes, de la logique et de la dialectique. Par cette innovation, par cette large extension donnée au domaine de la théologie, il donna un démenti à tous ces détracteurs du rabbinisme qui le déclaraient incapable de soutenir une discussion sérieuse en dehors de la sphère étroite du culte pratique et du droit canonique. Il en donne un autre à ces casuistes timorés qui, croyant le judaïsme incompatible avec tout ce qui s'appelle argumentation et raisonnement, voudraient élever comme un mur d'airain entre la religion et la raison. Non, la religion ne saurait craindre la lumière; elle ne saurait la traiter en ennemie, puisque l'âme humaine, comme dit Salomon, n'est pas autre chose qu'une lumière divine (1). Ainsi qu'il l'établit dans sa préface déjà citée (2), la religion veut que nous soyons en mesure de la défendre, et de répondre aux objections, aux doutes, aux arguments spécieux par lesquels on cherche à la combattre et à saper ses fondements, n'importe d'où ils viennent.

Mais après avoir rendu justice au grand savoir et à l'esprit délié de *Gaon*, comme on l'appelle; après avoir reconnu en lui le fondateur de l'école théologique pure, nous devons faire nos réserves sur ses opinions et sur sa méthode. Sa démonstration, comme on peut s'en convaincre par les extraits cités, repose essentiellement sur la dialectique, sur la science du *Kalam*, si

(1) Prov., XX, 27. (2) Introduction, IV[e] partie, V.

chère à la philosophie arabe de cette époque, à laquelle elle impose son nom (1), mais si vivement combattue déjà par Maïmonide (2) avant d'être démolie et presque supprimée par la raison moderne. En se faisant l'*importateur* de la philosophie au sein de la religion, Saadia la recueillit tout entière, et la fit passer du camp opposé dans le sien avec armes et bagages. Mais on ne saurait accepter un pareil héritage que sous bénéfice d'inventaire, et certes on ne peut pas prendre au sérieux toute cette dialectique subtile qui exerça pendant des siècles une domination incontestée, mais qui a perdu depuis longtemps et son charme et son autorité sur les esprits. Les grandes questions de la théodicée ne sauraient être tranchées par les arguties du syllogisme; ce serait les amoindrir que de leur appliquer une méthode d'ailleurs complétement usée. Mais, quoi qu'il en soit de celle de Saadia, on ne saurait lui enlever le mérite d'avoir combattu, ébranlé par l'arme fine du ridicule une foule de systèmes erronés qui avaient cours de son temps, et dont se repaissaient beaucoup d'esprits chimériques et crédules. Et puis, en dehors de l'exposition et de la réfutation des systèmes cosmogoniques, il restera toujours de Saadia sa nouvelle exégèse, par laquelle il sait rattacher les vérités transcendantes et éternelles de la théologie à des textes bibliques. C'est un immense service rendu à la parole de l'Écriture, dont il a élargi les bases et agrandi l'horizon. Il a trouvé la formule précise, logique et philosophique, de ce que la tradition enseigne par allégorie et par voie d'allusion. N'est-ce pas lui qui donne pour base à la création *ex nihilo* un texte d'Isaïe (3) ; qui prouve la *contingence* de la matière céleste et terrestre par un autre passage du même prophète (4) ; qui met à néant le système des atomes par une invocation des Proverbes (5) ; qui combat l'éternité de la matière par un verset des Psaumes (6) ; qui démolit le dualisme par une phrase d'Isaïe (7); qui déduit le but de la création d'une

(1) *Guide*, Ire partie, chap. 71, traduction et notes de S. Munk.
(2) *Ibid.*
(3) Isaïe, XLIV, 24.
(4) Isaïe, XLV, 12.
(5) Prov., VIII, 22-30.
(6) Psaumes, XC, 2.
(7) Isaïe, XLV, 7.

strophe des Psaumes (1), nous apprenant que Dieu veut bien nous montrer sa puissance et sa gloire, nous imposer son culte, et par là nous rendre dignes du bonheur temporel et éternel, suivant un autre texte biblique (2)?

Pour résumer en quelques mots la théorie de Saadia sur le dogme de la création, nous dirons qu'elle se réduit à deux points : 1° création réelle, produite à un certain moment ; 2° création tirée du néant. Ces deux points sont conformes à la doctrine permanente du judaïsme, indiqués dans la Bible, cachés sous le voile de l'allégorie et de la fiction dans la tradition, ainsi que nous l'avons montré dans les deux chapitres précédents. Mais Saadia les a systématisés, formulés en propositions dogmatiques, en y appliquant le raisonnement et les ressources de la dialectique. Nous avons déjà dit ce que nous pensons de sa méthode démonstrative, et nous verrons tout à l'heure ce qu'en pensent les théologiens ses successeurs. Quoi qu'il en soit, elle aura toujours sa place dans l'histoire de la théologie, et notamment dans celle de la formation du dogme.

§ 2. — *Le dogme de la création selon Ba'hya (les Devoirs du cœur).*

Ba'hya s'occupe aussi de l'existence de Dieu démontrée par la création, mais à titre de question préjudicielle relativement au dogme de l'unité de Dieu. Il y consacre trois chapitres dans son traité du monothéisme. Voici comment il pose la question (3) : « Toute chose que nous tenons à dégager des doutes qui peu- « vent courir sur son existence soulève d'abord cette question : « — La chose existe-t-elle ou n'existe-t-elle pas? — Son exis- « tence une fois démontrée, surgissent trois autres questions : « — Qu'est-elle? comment est-elle? pourquoi est-elle? Mais par « rapport à Dieu il ne peut y avoir que la question de savoir

(1) Psaumes, CXLV, 12.
(2) Deutér., VI, 24.
(3) Ba'hya, Devoirs du cœur; traité du monothéisme, chap. 4, 5 et 6.

« s'il existe ; il ne peut pas être permis de demander autre « chose à son égard. Son existence une fois démontrée par des « preuves spéculatives, il faut passer immédiatement à celle « de son unité et de la nature de cette unité. Il importe, par « conséquent, de commencer nos recherches par la question de « savoir si l'univers émane d'un créateur ou non...

« La nécessité d'un créateur tirant la création du néant « repose sur les trois propositions suivantes : 1° Nul être ne « peut se créer lui-même. 2° Les êtres qui ont un commence- « ment d'existence sont limités en nombre, et cette limitation « les fait aboutir nécessairement, à leur origine, à un être pre- « mier avant lequel il n'y en avait aucun. 3° Tout ce qui est « composé est créé. Voici maintenant le développement de ces « trois points ; 1° Tout être qui a passé de la non-existence à « l'existence ne saurait échapper à cette alternative : ou il s'est « créé lui-même, ou bien il a été créé par un autre. S'il s'est « créé lui-même, il subit un autre dilemme : il s'est créé ou « avant ou après son passage du non-être à l'être, double im- « possibilité. S'il s'est créé après son passage du néant à la réa- « lité, il n'a rien créé du tout, puisqu'il existait déjà : qu'est-ce « que c'est que la création d'un être qui existe déjà? S'est-il « créé avant qu'il existât, comment le pouvait-il étant alors dou- « blement le néant, — néant en puissance, néant en réalité, — « car le néant est radicalement impropre à produire ni acte ni « aptitude virtuelle? Donc nul être ne peut se créer-lui-même, « et notre première proposition est acquise.

« 2° Tout ce qui a une fin a un commencement : c'est, en « effet, un axiome que ce qui n'a pas de commencement n'a « pas de fin, eu égard à l'impossibilité d'imaginer une limite « propre à arrêter la pensée de l'homme par rapport à un être « qui n'a aucun point de départ. Donc tout être à qui nous recon- « naissons une fin ne peut pas ne pas aboutir à un être premier « sans précédent, à un commencement sans antécédent. Appli- « quons cet axiome à l'ensemble des êtres de la création. Tous « ayant un commencement limité, tous s'arrêtent à un être « premier sans antériorité, à un commencement qui, lui, n'a pas

« de commencement, attendu qu'un nombre infini de causes est
« inadmissible (1). Remarquons en outre ceci : il est constant
« que toute partie implique un tout, le tout n'étant pas autre
« chose que l'ensemble des parties. Mais l'infini ne saurait avoir
« de parties, il est indivisible. Car qu'est-ce qu'une partie? Une
« dimension retranchée d'une plus grande dimension à laquelle
« elle sert de mesure et d'unité, ainsi que l'a établi Euclidès au
« commencement du cinquième chapitre de son traité des di-
« mensions. Supposons maintenant un être ou objet qui soit
« infini en acte, et retranchons-en une partie par la pensée.
« Assurément cette partie sera moindre que le tout dont nous
« l'avons retranchée. Maintenant, si cette partie est infinie, il
« y aurait là deux infinis, dont l'un plus grand que l'autre,
« ce qui est inadmissible. Si, au contraire, cette partie est
« finie, il s'ensuivrait qu'en l'ajoutant, elle qui est finie, à
« l'autre partie dont nous l'avions retranchée, la totalité de-
« viendra un être fini, contrairement à notre proposition pre-
« mière : en définitive, nous aurions là un être tout à la fois
« fini et infini, c'est-à-dire la réunion des contraires, c'est-à-
« dire une impossibilité absolue. Donc l'infini est indivisible;
« il n'a point de parties, tout ce qui a des parties impliquant le
« fini (2). Appliquons maintenant ce procédé de soustraction
« à la réalité existante; prenons par la pensée un laps de
« temps quelconque de l'humanité, une période, par exemple,
« allant de Noé à Moïse. Cette période sera donc la partie d'un
« tout embrassant la durée entière des êtres existants. Cette
« période étant finie, le tout dont elle fait partie est nécessai-
« rement fini. Mais si cet univers dans son entier est fini, il
« faut qu'il aboutisse à une cause première, eu égard à l'im-
« possibilité d'un nombre infini de causes. Donc la création,
« dans son entier, s'arrête à une cause première sans antério-
« rité, et les êtres créés ont une limite à leur origine.

(1) Cf. *Guide des Égarés*, introduction à la IIe partie, troisième proposition.

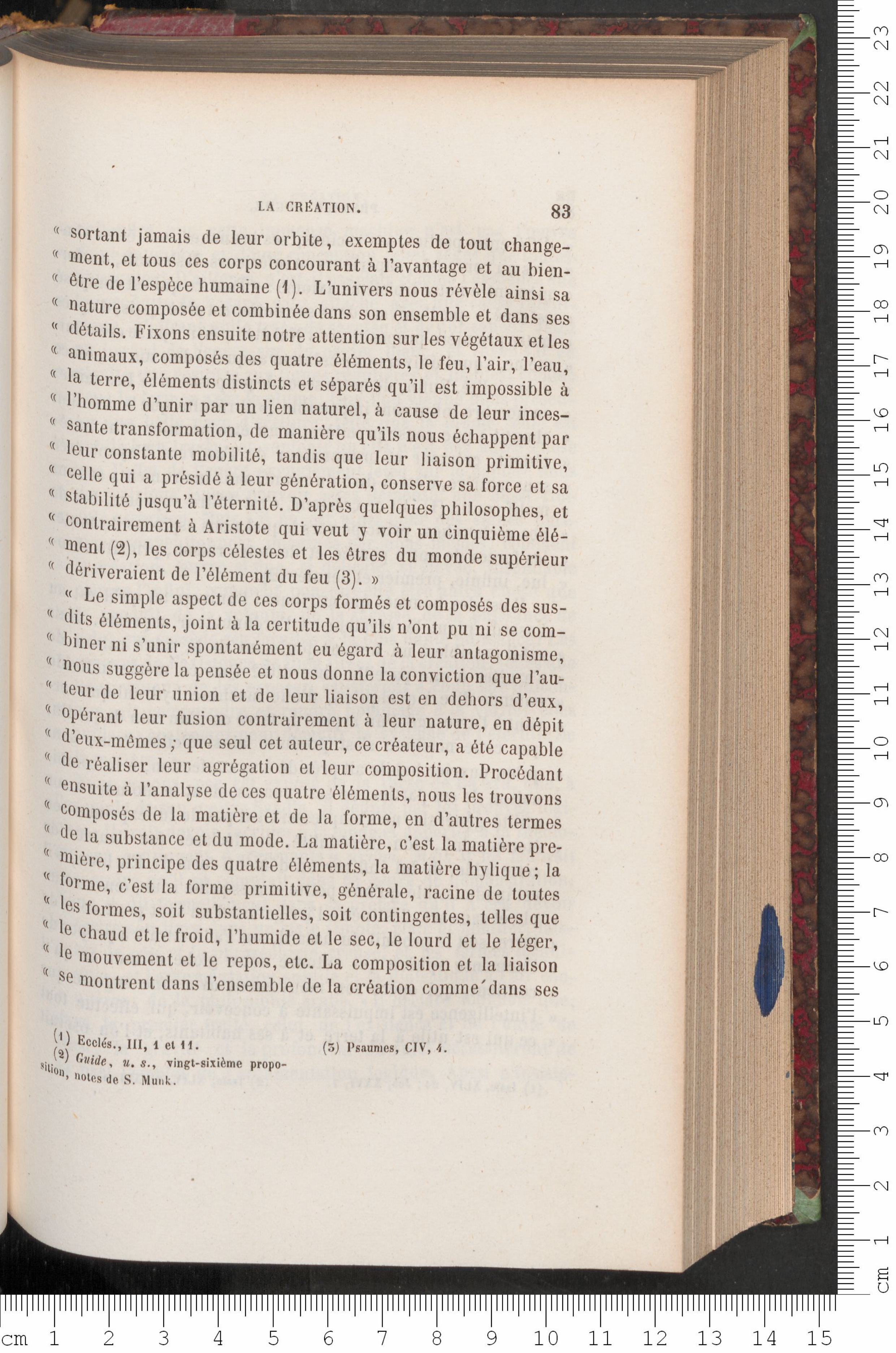
(2) *Ibid.*, première proposition, note 3, de S. Munk, où l'on voit que cette démonstration se rapproche de celle d'Ibn-Sina.

« 3° Tout être composé l'est indubitablement de plus d'une « matière, et les matériaux qui entrent dans sa composition « ont sur lui la priorité dans l'ordre naturel, et l'agent qui « opère cette composition a sur l'être une double priorité, dans « l'ordre naturel et dans le temps. La priorité absolue est ce « qui n'a pas de cause ; ce qui n'a pas de cause n'a pas de com- « mencement, et ce qui n'a pas de commencement est infini, « le fini et la priorité absolue étant contradictoires. Donc tout « ce qui n'est pas la priorité absolue est créé, attendu qu'il n'y « a pas de *mezzo termine* entre le primitif et le créé. Donc « tout être composé, par cela seul qu'il n'est pas primitif, est « nécessairement créé. Voilà donc nos trois propositions suf- « fisamment démontrées. »

L'auteur déduit ensuite de ces trois propositions fondamentales les preuves de l'existence de Dieu, et s'exprime ainsi : « Quand nous fixons nos regards sur l'univers, nous le trou- « vons fait et composé de parties qui toutes sont unies et pla- « cées dans un ordre harmonieux. Il se présente à nos sens « comme à notre esprit sous la forme d'une maison achevée, « munie de tout le nécessaire ; le ciel en constitue la coupole, « la terre le parquet ; les étoiles l'éclairent comme autant de « lampes ; les corps y sont groupés comme dans des magasins « bien rangés, en vue des besoins auxquels ils doivent satis- « faire. Au milieu de cette création apparaît l'homme, qui en « dispose à son gré en vrai maître de maison, mettant la main « sur les végétaux pour sa consommation, sur les animaux « pour son agrément et son plaisir (1). Contemplons ensuite « le lever et le coucher du soleil, opérant la succession du « jour et de la nuit ; l'aphélie et le périhélie, causes du chaud « et du froid, de l'été et de l'hiver ; la division des saisons et « leur succession constante et régulière (2) ; puis les planètes « avec leurs mouvements variés, les astres et les constellations « accomplissant leurs évolutions dans une juste mesure, ne

(1) Psaumes, VIII, 7 et 8.

(2) Psaumes, CIV, 20 ; Job, IX, 7.



« sortant jamais de leur orbite, exemptes de tout change-
« ment, et tous ces corps concourant à l'avantage et au bien-
« être de l'espèce humaine (1). L'univers nous révèle ainsi sa
« nature composée et combinée dans son ensemble et dans ses
« détails. Fixons ensuite notre attention sur les végétaux et les
« animaux, composés des quatre éléments, le feu, l'air, l'eau,
« la terre, éléments distincts et séparés qu'il est impossible à
« l'homme d'unir par un lien naturel, à cause de leur inces-
« sante transformation, de manière qu'ils nous échappent par
« leur constante mobilité, tandis que leur liaison primitive,
« celle qui a présidé à leur génération, conserve sa force et sa
« stabilité jusqu'à l'éternité. D'après quelques philosophes, et
« contrairement à Aristote qui veut y voir un cinquième élé-
« ment (2), les corps célestes et les êtres du monde supérieur
« dériveraient de l'élément du feu (3). »

« Le simple aspect de ces corps formés et composés des sus-
« dits éléments, joint à la certitude qu'ils n'ont pu ni se com-
« biner ni s'unir spontanément eu égard à leur antagonisme,
« nous suggère la pensée et nous donne la conviction que l'au-
« teur de leur union et de leur liaison est en dehors d'eux,
« opérant leur fusion contrairement à leur nature, en dépit
« d'eux-mêmes ; que seul cet auteur, ce créateur, a été capable
« de réaliser leur agrégation et leur composition. Procédant
« ensuite à l'analyse de ces quatre éléments, nous les trouvons
« composés de la matière et de la forme, en d'autres termes
« de la substance et du mode. La matière, c'est la matière pre-
« mière, principe des quatre éléments, la matière hylique ; la
« forme, c'est la forme primitive, générale, racine de toutes
« les formes, soit substantielles, soit contingentes, telles que
« le chaud et le froid, l'humide et le sec, le lourd et le léger,
« le mouvement et le repos, etc. La composition et la liaison
« se montrent dans l'ensemble de la création comme dans ses

(1) Ecclés., III, 1 et 11.

(2) *Guide*, *u. s.*, vingt-sixième proposition, notes de S. Munk.

(3) Psaumes, CIV, 4.

« différentes parties, ses racines, ses branches, ses êtres sim-
« ples ou composés, supérieurs ou inférieurs. Il s'ensuit, confor-
« mément à notre troisième axiome : « Tout ce qui est composé
« est créé, » que l'univers dans son entier est créé ; puis, d'après
« notre première proposition : « Nul être créé n'a pu se créer lui-
« même, » que l'univers a un créateur auquel il doit son existence
« et sa réalité. Enfin, de notre seconde proposition : « Les causes
« en nombre infini sont impossibles, » il résulte que la création
« aboutit à une cause première, à un être premier sans anté-
« cédent, créateur et ordonnateur de l'univers, l'ayant créé
« sans matière, c'est-à-dire du néant, sans instruments et sans
« motif connu (1). Et ce créateur, c'est l'Être suprême, but de
« nos recherches, principe vers lequel nous aspirons de toutes
« les forces de notre pensée et de notre raison, priorité abso-
« lue, infinie, premier et dernier (2).

« Il est des hommes qui attribuent l'univers tel qu'il est au
« hasard, niant le créateur et l'ordonnateur suprême. Mais
« est-il possible à un homme jouissant de la saine raison de
« s'arrêter à une pareille absurdité? Que ce même individu
« entende dire à quelqu'un, d'une machine hydraulique ser-
« vant à l'arrosage d'un arpent de terre ou d'un coin de jardin,
« que cette machine s'est produite ainsi d'elle-même, sans
« qu'un ouvrier habile ait présidé à sa confection, à la combi-
« naison de ses parties, de ses rouages, dont le moindre a son
« utilité générale, ne s'empresserait-il pas de lui exprimer son
« étonnement, son incrédulité, de déclarer fou l'auteur de
« cette fable, de lui infliger un démenti formel? Eh bien, s'il
« est inadmissible qu'une petite et mesquine roue, œuvre sim-
« ple et sans art, destinée à l'irrigation d'un tout petit coin de
« terre, soit le produit du hasard, on l'admettrait à propos de
« l'immense sphère qui entoure notre globe et tout ce qu'il
« contient, qui opère son mouvement avec une sagesse que
« l'intelligence est impuissante à concevoir, qui effectue tout
« ce qui est utile à la terre et à ses habitants, et l'on oserait

(1) Isaïe, XLIV, 24 ; Job, XXVI, 7. (2) Isaïe, XLIV, 6, XLI, 4.

« prétendre que cette immense machine n'est pas l'œuvre « d'une intention et d'une conception aussi sages que toutes-« puissantes ! D'ailleurs, n'est-il pas clair comme l'évidence que « les produits du hasard, sans attache avec une cause intelli-« gente, n'offrent nulle trace de sagesse et de puissance ? Jetez « au hasard de l'encre sur du papier blanc, et voyez s'il en « résulte une écriture aux lignes régulières et lisibles, comme « vous la formez avec la plume. Que l'on vienne nous présen-« ter une belle page d'écriture, telle que la plume seule est « habile à en tracer, et soutenir qu'elle n'est pas autre chose « que l'effet de l'encre aveuglément jetée sur le papier, nous « ne croirions jamais pouvoir assez démentir une aussi ridi-« cule assertion. Mais s'il en est ainsi pour des signes pure-« ment conventionnels, imaginés par nous-mêmes, comment « la création, œuvre si fine, si délicate, si élevée, insondable « comme l'infini, comment pourrait-elle être autre chose que « le produit de la volonté, de la sagesse, de la puissance de « celui qui possède ces facultés à la plus haute puissance ? Les « preuves de l'existence de Dieu tirées de la création, telles que « nous venons de les exposer, satisferont à coup sûr quicon-« que sait comprendre et rendre hommage à la vérité ; elles « suffisent également pour démolir le système de l'éternité de « la matière. »

Nous voyons, par cet exposé de la thèse de Ba'hya, que, à l'exemple de son maître Saadia, il débute par les preuves logiques. Il croit devoir sacrifier à la mode et apporter à la théologie son contingent d'arguments *à priori*. Mais il ne faudrait pas croire qu'il se complaît dans ce genre de démonstration. Non ; il dit formellement dans sa préface qu'il a cru devoir « écrire son livre dans un style simple, clair et familier, lais-« ser de côté et la phraséologie creuse, et les termes techni-« ques, et l'argumentation subtile et la dialectique à l'air con-« quérant de la philosophie arabe. » Il déclare toutefois que, dans le premier traité, celui de l'existence et de l'unité de Dieu, la gravité et la profondeur du sujet nécessiteront de sa part l'emploi de l'argumentation logique. Aussi n'insiste-

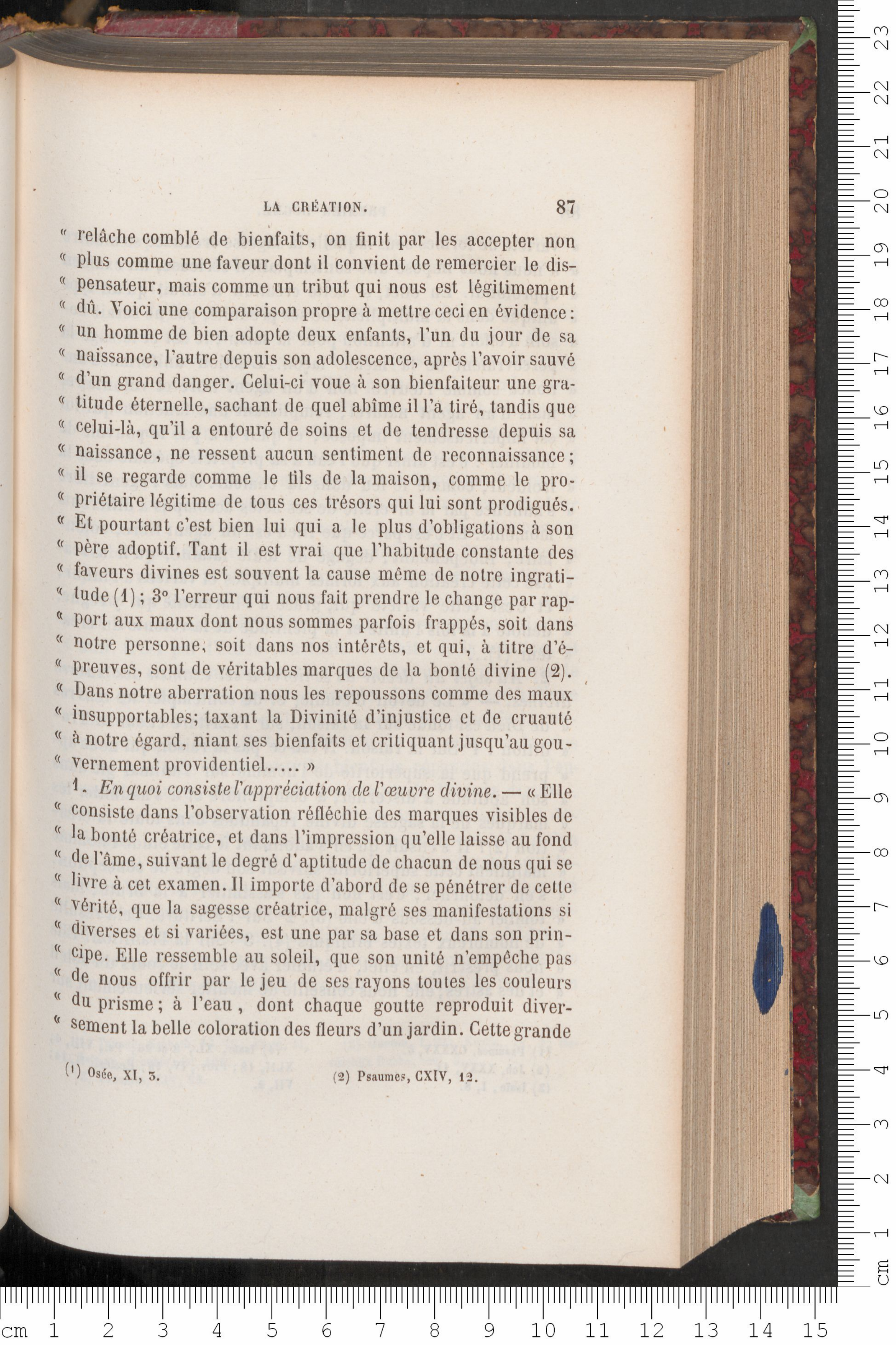
rons-nous guère sur la valeur des trois propositions-axiomes qui, selon lui, servent de base au système de la création. Ces propositions d'ailleurs ne lui appartiennent pas; elles sont empruntées en partie à la philosophie du *Kalam*, en partie à la philosophie péripatéticienne telle que l'auteur pouvait la connaître. Elles sont loin d'être irréprochables, elles ont subi le sort commun à tout ce genre d'argumentation *à priori*, qui ne repose pas sur la base solide de l'observation des faits : après avoir renversé celles qui les précèdent, elles sont démolies par d'autres qui les suivent. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que Ba'hya a hâte de rattacher ses axiomes au spectacle de la création, cherchant ainsi à fondre ensemble la preuve *à priori* et la preuve *à posteriori*, ne donnant à la première qu'une bien petite place, et consacrant les plus larges développements à la preuve cosmologique. C'est ce qu'il fait dans le sixième chapitre que nous venons de transcrire en entier, et qu'il va faire sur une échelle très-étendue dans le second traité, intitulé : « Appréciation de la sagesse et de la bonté divine par le spectacle de la création (Behina). »

Analyse du second traité du livre des Devoirs du cœur (1). — Il commence par signaler les obstacles qui s'opposent à ce que nous comprenions et reconnaissions les bienfaits de Dieu, malgré leur grandeur et leur généralité. Ces obstacles sont au nombre de trois principaux : « 1° Les préoccupations mondai-« nes, les passions, les plaisirs, les affaires et les intérêts qui « nous absorbent, mettant comme un voile impénétrable entre « nous et le spectacle des grâces divines. Ces préoccupations « engendrent l'égoïsme, l'égoïsme qui grandit en raison directe « des faveurs dont Dieu nous comble, et qui nous porte à de-« venir jaloux du bien et du bonheur d'autrui (2); 2° l'habi-« tude, que nous contractons dès notre plus tendre enfance, « à recevoir ces grâces et faveurs divines (3). L'habitude, qui « ne le sait, devient une seconde nature, et quand on est sans

(1) Ba'hya, Devoirs du cœur, 2e traité. De l'appréciation des œuvres divines.

(2) Psaumes, X, 4.

(3) Job, XI, 32.



« relâche comblé de bienfaits, on finit par les accepter non
« plus comme une faveur dont il convient de remercier le dis-
« pensateur, mais comme un tribut qui nous est légitimement
« dû. Voici une comparaison propre à mettre ceci en évidence :
« un homme de bien adopte deux enfants, l'un du jour de sa
« naissance, l'autre depuis son adolescence, après l'avoir sauvé
« d'un grand danger. Celui-ci voue à son bienfaiteur une gra-
« titude éternelle, sachant de quel abîme il l'a tiré, tandis que
« celui-là, qu'il a entouré de soins et de tendresse depuis sa
« naissance, ne ressent aucun sentiment de reconnaissance ;
« il se regarde comme le fils de la maison, comme le pro-
« priétaire légitime de tous ces trésors qui lui sont prodigués.
« Et pourtant c'est bien lui qui a le plus d'obligations à son
« père adoptif. Tant il est vrai que l'habitude constante des
« faveurs divines est souvent la cause même de notre ingrati-
« tude (1) ; 3° l'erreur qui nous fait prendre le change par rap-
« port aux maux dont nous sommes parfois frappés, soit dans
« notre personne, soit dans nos intérêts, et qui, à titre d'é-
« preuves, sont de véritables marques de la bonté divine (2).
« Dans notre aberration nous les repoussons comme des maux
« insupportables; taxant la Divinité d'injustice et de cruauté
« à notre égard, niant ses bienfaits et critiquant jusqu'au gou-
« vernement providentiel..... »

1. *En quoi consiste l'appréciation de l'œuvre divine.* — « Elle
« consiste dans l'observation réfléchie des marques visibles de
« la bonté créatrice, et dans l'impression qu'elle laisse au fond
« de l'âme, suivant le degré d'aptitude de chacun de nous qui se
« livre à cet examen. Il importe d'abord de se pénétrer de cette
« vérité, que la sagesse créatrice, malgré ses manifestations si
« diverses et si variées, est une par sa base et dans son prin-
« cipe. Elle ressemble au soleil, que son unité n'empêche pas
« de nous offrir par le jeu de ses rayons toutes les couleurs
« du prisme ; à l'eau, dont chaque goutte reproduit diver-
« sement la belle coloration des fleurs d'un jardin. Cette grande

(1) Osée, XI, 3. (2) Psaumes, CXIV, 12.

« variété de formes sous laquelle la sagesse créatrice se montre « à nous nous impose une contemplation sérieuse, un examen « approfondi. En effet, si cette création n'offrait qu'un type « unique dans la multiplicité de ses produits, pas ne serait be- « soin d'effort ni d'attention pour la saisir ; le sot et le sage la « percevraient de la même façon. L'action uniforme s'an- « nonce comme l'œuvre non d'un agent libre et volontaire, « mais d'un agent naturel, remplissant une fonction qui lui « est impérieusement imposée, et qu'il n'a pas le pouvoir de « modifier : c'est ainsi que l'eau a sa propriété spéciale dans la « froideur, comme le feu dans la chaleur. Mais l'agent libre « s'annonce par la diversité de ses actes accomplis à différents « moments. Et c'est parce que Dieu est un agent libre, volon- « taire, indépendant, dégagé de toute fatalité, qu'il a réa- « lisé cette création aux formes multiples et variées à l'infini ; « et c'est cette variété qui, grâce à l'harmonie qui y règne, « dénote à la fois l'unité et la plénitude de la volonté du créa- « teur (1)...

2. *Au sujet du devoir de se livrer à cet examen des œuvres divines.* — « Le devoir d'étudier et de contempler les œuvres « de Dieu est fondé sur la raison, sur l'Écriture et sur la Tra- « dition : 1° Sur la raison. N'est-ce pas la raison qui nous ap- « prend que la supériorité de l'homme sur l'animal gît dans « son aptitude à discerner, à comprendre et à s'assimiler les « marques de la sagesse divine répandues dans toute la créa- « tion (2) ? Il s'ensuit qu'en s'adonnant à cette étude l'homme « maintient cette supériorité suivant son degré de conception ; « s'en détourner, c'est non pas s'assimiler à la brute, mais « tomber au-dessous d'elle (3). 2° Sur l'Écriture. Cela résulte « de nombreux textes bibliques (4). 3° Sur la Tradition. Elle « nous prescrit, en effet, d'étudier avec soin le cours du soleil « et des astres ; elle nous conseille de méditer sérieusement sur

(1) Psaumes, CXXXV, 6.
(2) Job, XXXV, 11.
(3) Isaïe, I, 8.
(4) Isaïe, XL, 8 et 26 ; Ps., VIII, 4 ; XLII, 18 ; Prov., IV, 18 ; Ecclés., II, 14 ; VII, 2.

« les compensations de la vie pieuse et de la vie sensuelle ; « elle nous montre dans les animaux des modèles de bonnes « mœurs (1).

3. *Des différentes catégories de cette appréciation des œuvres de Dieu.* — « L'auteur range les marques de la sagesse divine « sous trois chefs principaux : 1° marques patentes et, pour « ainsi dire, officielles, perceptibles pour tout le monde, pour « les sots comme pour les intelligents ; telle est l'évolution « diurne de l'astre du jour éclairant successivement toutes les « parties du globe et ses habitants (2) ; 2° marques invisibles et « cachées, dont la filiation ne peut être saisie que par les esprits « d'élite, capables d'embrasser les lois de la nature dans leur « généralité : telle est, par exemple, la mort présentée comme « un bien par l'Écriture et par la Tradition (3) ; 3° marques en « partie visibles et en partie invisibles, et pour ce motif exi- « geant une étude et une observation des plus attentives : telle « est la succession régulière des saisons et tout ce qui s'en- « suit. C'est par l'étude constante des faits de la création, et « surtout en les envisageant au point de vue spirituel, que le « sage parvient à les gravir comme les degrés successifs d'une « immense échelle, et qu'il s'élève peu à peu jusqu'à la con- « naissance de Dieu, à la profession de son culte, à la plus « vive gratitude pour tant de bienfaits répandus dans l'en- « semble comme dans toutes les parties de l'œuvre divine... « Prenant des choses de ce monde le seul nécessaire, il dé- « daigne le reste, il méprise tout ce superflu qui n'est qu'un « obstacle à la liaison intime qui doit unir la créature au créa- « teur. Mais le sot, qui ne se préoccupe ni de la direction du « gouvernement de l'univers, ni de la sagesse créatrice, consi- « dère ce monde comme sa véritable et éternelle résidence. « Conséquent avec cette pensée, il concentre toutes ses facultés « sur les choses mondaines, croyant travailler à sa perfection

(1) Talmud, Sabbath, fol. 75 ; Aboth, II, 1 ; Talmud, Eroubin, fol. 100.

(2) Psaumes, CIV, 22.

(3) Genèse, I, 31 ; Ecclés., IV, 2 ; Beréschith Rabba, sect. 9.

« et à son salut, tandis qu'il ne travaille et n'amasse que pour « les autres, auxquels il abandonne forcément tout le fruit de « son labeur terrestre...

4. *Des différentes manifestations de la sagesse divine dans les œuvres de la création.* — « Elles sont au nombre de sept « principales : 1° La terre, occupant le centre du monde, ac- « cotée par l'eau qui la domine, l'eau qui a au-dessus d'elle « l'air, l'air qui est dominé par le feu, et ces quatre éléments « occupant chacun son poste d'une manière fixe et invariable, « la mer semblant enchaînée dans des limites infranchissables « à sa fureur et à ses tempêtes (1); 2° la sagesse qui s'annonce « dans l'espèce humaine en général (2); 3° celle qui s'accuse « dans l'individu humain, dans sa physiologie, dans son or- « ganisme, dans ses facultés intellectuelles, et notamment dans « cette lumière de la raison qui lui assure la priorité sur « les êtres inintelligents, véritable microscome, image de l'u- « nivers (3); 4° celle qui est visible dans les animaux, depuis « l'infime vermisseau jusqu'au gigantesque réem, embrassant « tous les genres, toutes les espèces animales, avec leurs for- « mes, leur stature, leurs instincts, leurs propriétés et leur uti- « lité dans ce monde (4); 5° celle qui frappe nos regards dans « l'organisation si fine et si délicate des végétaux, dans leurs « classifications, dans la nature, la vertu et l'utilité de chaque « plante (5); 6° celle qui se manifeste dans les divers arts et « métiers que Dieu a suggérés à l'homme pour la satisfaction « de ses besoins, de ses plaisirs, de ses intérêts particuliers ou « généraux (6); 7° enfin la sagesse qui se montre dans l'in- « struction et les institutions religieuses, ayant pour objet de « nous procurer la possession des deux mondes, de la vie pré- « sente et de la vie future (7). A cette dernière catégorie appar- « tiennent toutes les lois sociales qui régissent les différents

(1) Job, XXXVIII, 11; Ps., CIX, 89; CIV.
(2) Psaumes, VIII, 10.
(3) Job, X, 10-12.
(4) Job, chap. 38 et 39.
(5) I Rois, IV, 33.
(6) Job, XXXVIII, 36; Prov., II, 6.
(7) Isaïe, LV, 2 et 3.

« peuples au lieu et place de la religion, mais seulement sous
« le rapport temporel. A propos de cette dernière manifesta-
« tion de la sagesse divine, il importe de constater que la nature,
« avec l'ensemble de ses propriétés, est à la religion ce que l'es-
« clave est à son maître (1). C'est à ces sept points de la sa-
« gesse créatrice que ferait allusion, suivant l'opinion d'un
« théologien, le palais de la sagesse supporté par sept co-
« lonnes (2).

5. *Sur laquelle de ces manifestations de la sagesse créatrice doit se porter plus spécialement l'attention de l'homme.* — « C'est
« particulièrement sur l'homme, sur la sagesse visible dans la
« formation de cet être complexe qui est lui-même un monde,
« une réduction du macrocosme, que nous devons fixer notre
« attention. Il faut le prendre au moment même de sa nais-
« sance, l'observer minutieusement dans sa double constitu-
« tion, physiologique et psychologique. Cette étude ne peut
« que nous inspirer la plus vive admiration pour le génie pré-
« voyant et tout-puissant qui a présidé à cette organisation
« merveilleuse, et une gratitude sans bornes pour sa bonté
« infinie (3). »

L'auteur aborde ensuite cette description détaillée de l'homme, dans le genre de celle de Xénophon chez les anciens et de Fénelon chez les modernes. Nous ne pouvons le suivre dans cette analyse qui dénote chez Ba'hya une sagacité et un esprit d'observation des plus rares; nous nous bornerons à transcrire ce qu'il dit des facultés intellectuelles en général, et de la raison en particulier : « Arrêtons-nous, dit-il, à certaines facultés intellec-
« tuelles : la réflexion, la mémoire, l'oubli, la pudeur, la rai-
« son, la parole. Que l'on songe d'abord aux conséquences de la
« perte de la mémoire ou même de la simple altération de cette
« faculté. Si l'homme n'avait pas souvenance de ce qu'il possède,
« de ce qu'il sait, de ce qu'il a pris, donné, vu, entendu, dit,
« reçu en bien ou en mal, éprouvé d'agréable ou de dou-

(1) Exode, XXV, 25; XV, 26.
(2) Prov., IX, 1.
(3) Job, XIX, 26; Ps., CXXXIX 14-16.

« loureux, que deviendrait-il? La sagesse et l'expérience « ne serviraient à rien. Toute liaison, toute association entre « le passé et l'avenir serait rompue, et l'homme perdrait pour « ainsi dire son identité. Remarquez ensuite l'utilité de l'ou- « bli : sans l'oubli, nos douleurs seraient éternelles; nulle « joie et nul plaisir ne pourraient y faire diversion; plus d'es- « poir consolant, plus de stabilité dans nos résolutions. Les « voilà donc bien constatés, les avantages de ces deux facultés « opposées. Méditez ensuite sur le sentiment de la pudeur, que, « seul de tous les êtres vivants, l'homme est susceptible de « ressentir, et appréciez-en les mérites. Sans la pudeur, que « deviendraient l'hospitalité, la bonne foi, la bienveillance, la « charité, l'éloignement du mal, et une foule de nos plus saintes « prescriptions? Que deviendraient le respect filial, la restitu- « tion des objets trouvés, l'horreur pour le péché? Car on ne « se livre habituellement à ces vices qu'après s'être dépouillé « du manteau de la bonté et du voile de la pudeur (1). Ce qui « est bien fait pour exciter ici notre admiration, c'est que ce « sentiment de la pudeur, Dieu nous l'a implanté vis-à-vis de « notre prochain, mais nullement à l'égard de lui-même. Pour- « quoi, si ce n'est dans le seul but de nous affranchir envers « lui de toute contrainte morale, et de nous laisser entière- « ment le mérite et la responsabilité de nos actes? Ce qui ne « doit pas nous empêcher de nous imprégner d'une sorte de « pudeur raisonnée et réfléchie, propre à nous attacher à son « culte, à nous rendre toujours présente sa providence géné- « rale et spéciale (2). Mais où la bonté infinie de Dieu se mani- « feste d'une façon toute particulière, c'est dans l'action de « cette noble faculté de la raison qui nous distingue de tous « les êtres animés, qui préside à notre conduite et à nos actions « tant qu'elle n'est pas atteinte d'une grave lésion. Parmi les « innombrables avantages de la raison signalons d'abord son « puissant concours pour nous assimiler la connaissance de « Dieu, celle de son action universelle, de sa sagesse, de sa

(1) Jérémie, VI, 15; Zephania, III, 5. (2) Ézéchiel, XXXVI, 32.

« stabilité, de son unité, de son éternité, de son immensité « embrassant le temps et l'espace, de sa personnalité qui le « met infiniment au-dessus des qualités et des pensées de tous « les êtres créés, de sa miséricorde, de sa grâce, de sa distinc- « tion absolue. C'est la raison qui nous conduit au culte de « Dieu, fondé sur sa bonté; c'est la raison qui nous donne la « foi en la révélation et en la mission de Moïse ; c'est la raison « qui nous fait assumer devant Dieu la responsabilité de nos « actes, de même que son absence nous en affranchit totale- « ment; c'est la raison qui nous donne conscience de nos per- « ceptions externes et internes ; c'est la raison qui, pénétrant « bien au delà de la portée de nos organes, nous fait saisir la « cause du déplacement de l'ombre et du trou creusé par la « goutte d'eau dans le dur rocher ; c'est la raison qui nous fait « discerner le vrai du faux, le plus du moins, le bien du mal, « le beau du laid, le possible de l'impossible; c'est la raison « enfin qui nous asservit les animaux, qui nous initie à la « science des astres, qui nous en fait mesurer la distance, qui « nous en enseigne les inconvénients, qui nous familiarise « avec les proportions et les déductions des sciences mathé- « matiques, avec le syllogisme, base de la logique, avec tant « d'autres sciences et arts qu'il serait trop long d'énumérer. Ce « que nous venons de dire de la raison s'applique à toutes « les facultés de l'homme, c'est-à-dire que toutes elles sont « parfaites, chacune d'elles ayant son but et ses avantages « propres.

« Analysons ensuite ce don noble et précieux de la parole, « de la parole qui sait exposer et exprimer avec la clarté de « l'évidence les idées enfouies au plus profond de notre âme et « nous approprier celles de notre prochain. Admirez la langue « humaine, véritable plume de la conscience et messagère du « for intérieur. Sans la parole, point de sociabilité, et l'homme « serait réduit à la condition de la brute; c'est elle qui con- « state la supériorité relative de l'homme sur l'homme, qui est « le gage de la double alliance de l'homme avec son prochain « et de l'homme avec Dieu; c'est par la parole que nous effec-

« tuons la réparation, l'effacement de nos iniquités religieuses « et morales; c'est de la parole que dépendent la grandeur et « la misère de l'individu, à tel point que l'on pourrait défi- « nir l'homme, une âme servie par une langue; c'est elle, en « un mot, qui fait l'homme, qui l'individualise, qui le diffé- « rencie des animaux. Admirez encore cet art de former les « caractères de l'écriture, au moyen de laquelle nous arrivons « à retracer les choses présentes à la postérité la plus reculée, « à les propager d'une extrémité du monde à l'autre, à en- « voyer à nos proches et à nous faire envoyer de leur part, en « quelque lieu qu'ils se trouvent, la paix, la consolation, la « joie; enfin à garantir la perpétuité des sciences consignées « dans les livres, à réunir et à associer ensemble les idées « éparses et individuelles, à enregistrer les transactions civiles « et commerciales.

« Admirez ensuite cette merveille des merveilles, toujours « présente à nos regards, cette voûte céleste qui, n'importe « d'où vous la contempliez, s'offre à vous sous la forme de l'hé- « misphère, qui partout et toujours révèle à l'observateur in- « telligent la sagesse et la puissance infinies. Si la vue du plus « informe débris d'un monument antique excite notre atten- « tion, notre surprise, quels ne doivent être notre étonnement « et notre admiration à la vue des globes céleste et terrestre, « créés sans effort, sans fatigue, par la simple volonté de « Dieu (1)! Remarquez aussi la couleur azurée du ciel, si pro- « pice à l'organe de la vue, qu'elle fortifie par la concentration « des rayons, tandis que le blanc produit un effet tout opposé. « Remarquez encore un fait de physique générale embrassant « toutes les œuvres de la création, grandes et petites : c'est « cette loi mystérieuse du mouvement universel affectant tout « ce qui est créé et composé, perceptible seulement pour l'es- « prit, non pour les sens. En dehors du mouvement, point de « succession de l'être et du non-être, selon l'aphorisme d'un « philosophe. La majorité des faits de la nature dépend du

(1) Psaumes, XXXIII, 6.

« mouvement. Cette loi du mouvement est l'une des grandes « merveilles de la sagesse créatrice, le signe infaillible de « la constante sollicitude du Créateur pour ses créatures; elle « nous apprend qu'à l'exception des faits qui sont du do- « maine du libre arbitre et dont la Providence s'est plu à nous « laisser la disposition pleine et entière, le moindre de nos « mouvements se rattache par une chaîne invisible à la volonté « de Dieu. Ce qu'il nous importe le plus à cet égard, c'est la « conclusion morale à en tirer, à savoir que nous devons rap- « porter tous nos mouvements à Dieu, avoir toujours présent « à la pensée le lien impalpable qui nous unit à lui, nourrir « à l'égard de la Divinité des sentiments de crainte, de véné- « ration et d'abnégation, en un mot faire notre volonté de la « sienne, et mériter ainsi la béatitude éternelle (1)..... »

L'auteur finit sa belle description des merveilles de la création par cette invocation : « Béni soit le sage, le bienfaisant « Créateur qui, de la cause en apparence la plus infime, « sait faire découler des effets grandioses, des réalités prodi- « gieuses (2)... » Il termine en insistant de nouveau sur les grands résultats de l'appréciation de l'œuvre de la création; seule elle peut nous pénétrer de la réalité de la bonté infinie, comme de la nécessité de lui offrir nos hommages. Mais qu'on n'oublie pas qu'il s'agit là d'un devoir qui exige une application constante, se renouvelant sans cesse, *faisant journellement de nouvelles découvertes dans le monde matériel comme dans la sphère intellectuelle*. Son dernier mot sur ce grave sujet c'est la réserve suivante : « Tout ce que nous venons de dire de la « création, comme tout ce que nous pourrions trouver encore, « au moyen des plus profondes investigations dirigées par « un cœur pur et une âme inspirée, tout cela n'est qu'un « imperceptible atome de la sagesse et de la puissance du « créateur.

(1) Psaumes, XXXII, 10. (2) I Samuel, II, 3.

Résumé de la doctrine de Ba'hya.

On voit bien que Ba'hya traite le dogme de la création d'un point de vue bien différent de celui de Saadia. Après avoir payé le tribut qu'il jugeait nécessaire à la spéculation pure, en débutant dans sa démonstration par les preuves logiques, il s'empresse de rentrer dans son domaine, dans la voie qui conduit au but qu'il se propose, dans l'étude du dogme et de la vérité au point de vue pratique, afin d'en tirer des conséquences nobles et utiles pour la conduite de la vie, et surtout pour les rapports qui doivent unir l'homme à Dieu, présider à la religion et au culte. Il s'agit donc pour lui bien moins de prouver Dieu, ce qui est impossible, et toutes les preuves logiques, et tous les arguments *à priori* n'y peuvent rien, que de le comprendre... comme il désire être compris, c'est-à-dire de l'étudier dans ses actes, ses œuvres, et par suite de se livrer à cette contemplation comme à l'accomplissement d'un grand devoir. Les extraits que nous venons de donner de sa description de l'univers suffisent pour démontrer qu'elle est un modèle dans ce genre de démonstration. Remarquons aussi cette richesse de citations bibliques sur lesquelles il appuie ses classifications et les diverses parties de sa théorie. Nous l'avons dit et nous ne saurions trop le répéter : c'est là la condition essentielle de la vraie théologie. Notons enfin que le principe de la création *ex nihilo* joue ici un rôle très-secondaire. Ba'hya l'admet, il la proclame, mais sans fournir des preuves à l'appui. Il faut croire qu'il ne goûte pas celles de Saadia, basées sur l'argumentation logique, et que, ne trouvant pas une démonstration sérieuse, efficace, satisfaisante sur ce point, il aime mieux s'en reposer sur la tradition permanente du judaïsme et sur l'interprétation généralement admise des textes relatifs à la création.

En résumé, Ba'hya préfère de beaucoup tirer les conséquences pratiques du dogme de la création que de prouver le dogme lui-même.

§ 3. *Le Khozari.*

Ce théologien, dont nous avons fait connaître l'esprit et les tendances (1), ne traite pas *ex professo* du dogme de la création ; il n'en parle qu'incidemment dans différentes parties de son livre. Voici d'abord ce qu'il dit de la création *ex nihilo* dans la première partie (2).

« ..... *Le Khozàri.* — Pouvons-nous (au sujet du principe « de la création) mettre en doute la sagesse et la science d'Aristote ?

« *Le Haber.* — Oui : toutes les élucubrations d'Aristote « sur ce grave sujet proviennent de ce qu'il n'avait pas par « devers lui une tradition digne de foi. Il n'avait donc à sa dis- « position que les spéculations de sa raison ; or la raison ne « comprend pas plus la création que l'éternité de la matière ; « et ce qui faisait pencher ce philosophe vers l'éternité de la « matière, c'est que, grâce à ce principe, il n'avait à se préoc- « cuper ni de la chronologie générale ni de l'origine du genre « humain ; mais croyez bien que s'il avait vécu au milieu d'un « peuple possédant une tradition officielle, incontestable, il se « serait autant occupé de démontrer la création qu'il s'est efforcé « d'établir son système de l'éternité de la matière, moins ad- « missible.

Le Khozari. — « La démonstration a-t-elle donc ce pouvoir « de faire violence à la raison ?

Le Haber. — « Mais y a-t-il donc une démonstration sur ce « point ? A Dieu ne plaise que notre religion aille contre la « démonstration et la logique. Elle se propose pour but de « nous éclairer sur les miracles, sur les modifications des lois « de la nature, sur la transformation des êtres, afin de nous « donner une idée de la sagesse et de la puissance infinie du « Créateur. Au fond, la création et l'éternité de la matière sont

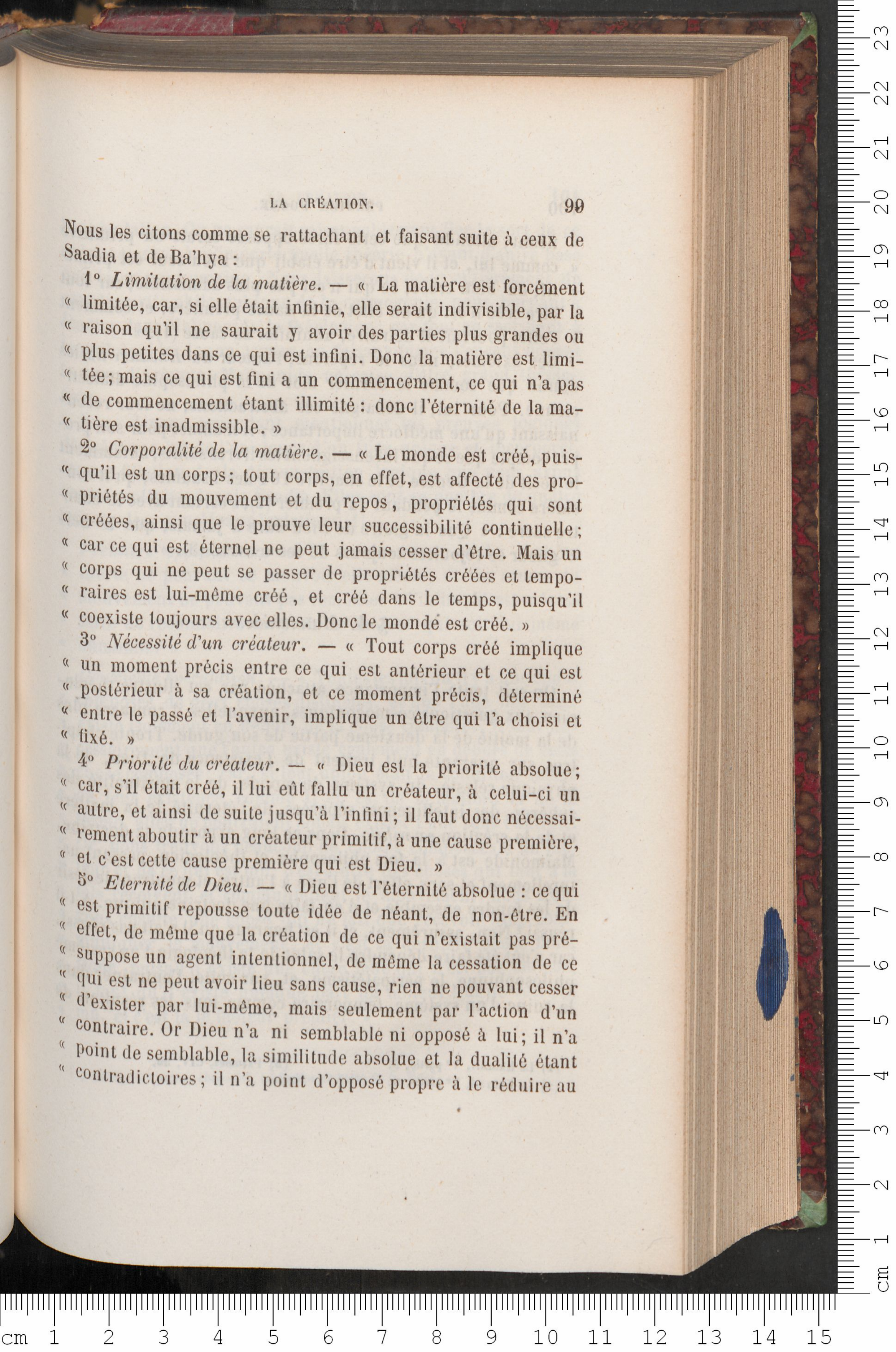
(1) Introduction, IV[e] partie, VII.

(2) Le Khozari, I[re] partie, 35 et 36.

« deux questions également ardues, deux théories de force à
« peu près égale dans la balance de la raison. Ce qui nous
« décide pour le dogme de la création, c'est la tradition se con-
« tinuant sans interruption depuis Adam et Noé jusqu'à la ré-
« vélation de Moïse, tradition plus digne de foi apparemment
« que le simple raisonnement. Sachez donc que si le fidèle se
« trouvait obligé de reconnaître et d'admettre soit une matière
« primitive et hylique, soit l'existence d'une infinité de mondes
« précédant le nôtre, sa foi n'en serait nullement entamée ; car
« cela ne l'empêcherait point de croire à la modernité de notre
« globe et à l'origine du genre humain datant d'Adam et
« d'Ève. »

Cependant il ne faudrait pas croire que c'est par ignorance des procédés et des enseignements de la philosophie que l'auteur du *Khozari* professe ce dédain pour l'argumentation logique et le raisonnement. Non, il ne connaissait pas moins bien que les autres théologiens les théories qui avaient cours dans l'école sur ces matières. Il en fait un exposé assez complet dans la cinquième partie de son livre, qu'il y consacre presque tout entier; et nous ne pouvons nous empêcher de signaler cette séparation de la philosophie d'avec la théologie, faisant contraste avec la confusion qui les amalgame chez Saadia, chez Ba'hya, et même chez Maïmonide. L'auteur du *Khozari* est le premier, à notre avis, qui ait reconnu qu'il y a là deux principes, deux courants ayant chacun son domaine distinct et qu'on ne saurait confondre sans qu'ils se nuisent réciproquement. En assignant ainsi à la philosophie un terrain à part, terrain restreint sans doute, puisqu'il semble n'avoir entrepris cet exposé de la philosophie dialecticienne, dominant de son temps, que pour montrer l'inanité de ses solutions (1), il a rendu un grand service à la théologie, en la dégageant d'un élément hétérogène. Aussi rejette-t-il tout à la fin de son livre la formule des principes de la cosmogonie, qu'il réduit à un petit nombre d'axiomes, et qui sont au nombre de cinq relativement au dogme de la création.

(1) Le Khozari, Ve partie, 8.



Nous les citons comme se rattachant et faisant suite à ceux de Saadia et de Ba'hya :

1° *Limitation de la matière.* — « La matière est forcément « limitée, car, si elle était infinie, elle serait indivisible, par la « raison qu'il ne saurait y avoir des parties plus grandes ou « plus petites dans ce qui est infini. Donc la matière est limi- « tée ; mais ce qui est fini a un commencement, ce qui n'a pas « de commencement étant illimité : donc l'éternité de la ma- « tière est inadmissible. »

2° *Corporalité de la matière.* — « Le monde est créé, puis- « qu'il est un corps ; tout corps, en effet, est affecté des pro- « priétés du mouvement et du repos, propriétés qui sont « créées, ainsi que le prouve leur successibilité continuelle ; « car ce qui est éternel ne peut jamais cesser d'être. Mais un « corps qui ne peut se passer de propriétés créées et tempo- « raires est lui-même créé, et créé dans le temps, puisqu'il « coexiste toujours avec elles. Donc le monde est créé. »

3° *Nécessité d'un créateur.* — « Tout corps créé implique « un moment précis entre ce qui est antérieur et ce qui est « postérieur à sa création, et ce moment précis, déterminé « entre le passé et l'avenir, implique un être qui l'a choisi et « fixé. »

4° *Priorité du créateur.* — « Dieu est la priorité absolue ; « car, s'il était créé, il lui eût fallu un créateur, à celui-ci un « autre, et ainsi de suite jusqu'à l'infini ; il faut donc nécessai- « rement aboutir à un créateur primitif, à une cause première, « et c'est cette cause première qui est Dieu. »

5° *Eternité de Dieu.* — « Dieu est l'éternité absolue : ce qui « est primitif repousse toute idée de néant, de non-être. En « effet, de même que la création de ce qui n'existait pas pré- « suppose un agent intentionnel, de même la cessation de ce « qui est ne peut avoir lieu sans cause, rien ne pouvant cesser « d'exister par lui-même, mais seulement par l'action d'un « contraire. Or Dieu n'a ni semblable ni opposé à lui ; il n'a « point de semblable, la similitude absolue et la dualité étant « contradictoires ; il n'a point d'opposé propre à le réduire au

« néant, attendu que cette force opposée serait ou primitive « comme lui, et il vient d'être établi que Dieu seul est primi- « tif, ou bien créée, ce qui n'est pas plus admissible, car tout « être créé n'est qu'un effet de la cause première, et comment « l'effet pourrait-il détruire, annihiler sa cause (1). »

Ces axiomes, nous le répétons, l'auteur du *Khozari* ne les donne que comme le dernier mot de la philosophie dialecticienne. Pour lui, il dédaigne ces abstractions, ne leur reconnaissant qu'une médiocre importance ; il n'admet pour son propre compte que ce que lui enseignent les livres saints, notamment le récit de la Genèse et le chapitre 104 des Psaumes, qu'il considère comme le pendant du premier (2), s'écriant avec le chantre sacré : « Que la gloire de Dieu dure à jamais, que le Sei- « gneur se réjouisse toujours de ses œuvres (3). »

§ 4. *Maïmonide.*

On sait toute l'importance attachée par cet illustre théologien aux questions cosmogoniques, auxquelles il consacre plus de la moitié de la deuxième partie de son guide. Trente chapitres sur quarante-huit traitent de l'existence de Dieu, de la physique céleste, du système du monde, de la spiritualité des sphères, des intelligences séparées, de l'éternité de la matière et de la création *ex nihilo*. Dans ce long exposé de sa doctrine, Maïmonide est à la fois philosophe et théologien, passant naturellement et sans effort de l'une à l'autre, et montrant le désir de les fondre ensemble et d'en faire une doctrine unique. A-t-il réussi ? Non, assurément, et il est heureux qu'il n'ait pas réussi, car c'eût été faire dépendre le salut de la théologie d'un système philosophique, le péripatétisme, et, par suite, l'entraîner dans la ruine d'un système, temporaire comme tous les résultats de

(1) Le Khozari, V[e] partie, 9.
(2) Le Khozari, V[e] partie, 5.
(3) Psaumes, CIV, 30.

la spéculation. On ne saurait raisonnablement lier le sort de ce qui est éternel à n'importe quelle théorie n'ayant d'autre base que la raison humaine. Nous laisserons donc entièrement de côté la partie philosophique de la cosmogonie, nous bornant à étudier dans Maïmonide le théologien; car tout en sacrifiant à la philosophie de son temps, en faisant fumer l'encens devant le nom d'Aristote, Maïmonide ne cesse d'être grand théologien.

Nous devons cependant mentionner les preuves logiques données par lui de l'existence d'un Dieu unique et incorporel, comme filiation de la démonstration logique que nous avons vue se continuer depuis Saadia. Elles sont au nombre de quatre principales, appelées spéculations (1).

Première spéculation. — Le mouvement : « La matière « inerte ne pouvant se mouvoir elle-même, et les causes du « mouvement ne pouvant pas remonter à l'infini, il est néces- « saire de reconnaître un premier moteur qui soit lui-même « immobile. »

Deuxième spéculation. — « Toutes les fois qu'il y a une chose « composée de deux choses distinctes, et que l'une des deux « existe isolément en dehors de la chose composée, il faut né- « cessairement que l'autre existe également en dehors de cette « chose composée; car, si leur union était la condition même « de leur existence, comme il en est de la matière et de la « forme, elles ne pourraient jamais exister l'une sans l'autre... « Or, nous trouvons beaucoup de choses composées d'un mo- « teur et de ce qui est mû, c'est-à-dire des choses qui tout à la « fois reçoivent et communiquent le mouvement; nous trou- « vons ensuite une chose qui ne fait que recevoir sans com- « muniquer le mouvement, et c'est la dernière chose mue. « Donc, puisqu'il existe une chose mue qui n'est pas moteur, « il faut qu'il existe quelque part un moteur qui ne soit pas « mû, et c'est là le moteur premier. »

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 1er, traduction et notes de S. Munk.

Troisième spéculation. — « Il est des choses qui existent « indubitablement, notamment tous les êtres perçus par les « sens ; ces êtres qui existent ne sauraient échapper à l'une « des trois conditions suivantes : ou tous les êtres ne naissent « ni ne périssent, ou bien tous ils naissent et périssent, ou en- « fin, en partie ils naissent et périssent et en partie ils ne nais- « sent ni ne périssent. La première hypothèse est inadmis- « sible, puisque nous voyons beaucoup d'êtres naître et périr ; « la seconde l'est également, et voici comment : si tout être « était soumis à la naissance et à la conception, chacun des « êtres serait affecté de la possibilité de périr. Mais toute pos- « sibilité, en tant qu'elle s'applique à l'espèce, prend le carac- « tère de la nécessité ; il s'ensuit que tous les êtres auraient « nécessairement péri. Mais si tous avaient péri, rien n'existe- « rait plus, rien ne pourrait plus exister, puisqu'il ne reste « plus rien pouvant faire exister quelque chose. Or cette sup- « position est mensongère, car il est des choses qui existent : « nous existons ; donc il doit y avoir à côté des êtres qui nais- « sent et périssent au moins un être qui ne naisse ni ne pé- « risse, qui jouira d'une existence, non pas possible, mais né- « cessaire. »

Quatrième spéculation. — « Nous voyons des choses qui pas- « sent de l'état de puissance à l'état de réalité ; or tout être « qui passe de la puissance à la réalité a nécessairement en « dehors de lui un agent ou efficient qui opère cette transfor- « mation, et cet efficient lui-même était à l'état de puissance « avant de l'être en acte, passant de la puissance à l'acte soit « par la disparition d'un obstacle, soit par l'apparition ou la « naissance d'un rapport quelconque entre lui et la chose qu'il « fait passer à la réalité. Cet efficient donc, pour passer de la « puissance à l'acte, a besoin d'un second, ce second d'un « troisième, et ainsi de suite. Mais cela ne pouvant se prolon- « ger à l'infini, on aboutit forcément à un être, à un efficient « qui soit toujours dans le même état, toujours en acte, « n'offrant en lui absolument rien de virtuel. »

Ce sont les quatre principales démonstrations appliquées

par Maïmonide à l'existence, à l'unité et à l'incorporéité de Dieu; il en donne encore quelques autres particulières soit à l'unité, soit à l'immatérialité. Mais nous n'avons pas à nous en occuper en ce moment où nous ne traitons que de l'existence d'un être nécessaire.

Puis, en abordant l'exposition de son système de la cosmogonie et de la mécanique céleste, il se défend contre le reproche et la supposition de vouloir faire un ouvrage de physique ou de métaphysique. Son but, dit-il, est exclusivement théologique; il se propose d'éclairer à la lumière de la science, en tant qu'il est possible de les comprendre, les allégories, les mystères, les passages difficiles disséminés dans l'Écriture et dans la Tradition sur le *Maassé Beréschith* (cosmogonie) et le *Maassé Merkaba* (mécanique céleste). Il consacre donc une série de chapitres aux sphères célestes, à leurs mouvements, à la spiritualité de ces sphères douées d'une âme et d'une intelligence, aux intelligences pures et séparées (Malakhim), aux rapports du monde supérieur avec le monde sublunaire, aux trois catégories d'êtres embrassant l'existence de tout l'univers : les intelligences séparées, les sphères célestes et les corps sublunaires, réagissant les uns sur les autres et subissant tous, par voie d'émanation ou d'épanchement, l'influence de la substance divine et universelle. Sur tous ces points, il cherche à pénétrer la pensée de l'Écriture et surtout des textes énigmatiques de la Tradition, en les interprétant dans le sens des données de la science, telles qu'elles existaient de son temps. Il passe ensuite à la question de la création du monde, expose les trois principaux systèmes qui ont cours sur ce dogme: celui des théologiens orthodoxes, professant la création *ex nihiio ;* celui de Platon, admettant l'éternité de la matière chaotique; celui d'Aristote et des péripatéticiens, qui admettent l'éternité du monde dans son état actuel. Il réfute ensuite les preuves alléguées par ces derniers à l'appui de leur système, en fait sortir les invraisemblances et les difficultés insolubles, notamment en ce qui concerne les mouvements des sphères célestes, lesquels resteraient inexplicables si l'on n'y reconnaissait l'action d'un agent libre et volontaire,

agissant avec intention et nullement par nécessité. Abordant enfin le dogme de la création *ex nihilo*, il s'exprime ainsi (1) :

« Sache que si nous évitons de professer l'éternité du « monde, ce n'est pas parce que le texte de la loi proclamerait « le monde créé; car les textes qui indiquent la nouveauté du « monde ne sont pas plus nombreux que ceux qui indiquent la « corporéité de Dieu. Au sujet de la nouveauté du monde « aussi, les moyens d'une interprétation allégorique ne nous « manqueraient pas et ne nous seraient pas interdits; au con- « traire, nous pourrions employer ici ce mode d'interprétation, « comme nous l'avons fait pour écarter la corporéité de Dieu... « Mais deux raisons nous ont engagé à ne pas le faire et à ne « pas l'admettre. La première, c'est que l'incorporéité de Dieu « est démontrée, et il faut nécessairement avoir recours à l'in- « terprétation allégorique toutes les fois que, le sens littéral « étant réfuté par une démonstration, on sait d'avance qu'il est « nécessairement sujet à l'interprétation. Mais l'éternité du « monde n'a pas été démontrée, et, par conséquent, il ne con- « vient pas de faire violence aux textes et de les interpréter « allégoriquement, pour faire prévaloir une opinion dont on « pourrait aussi bien faire prévaloir le contraire... La seconde « raison est celle-ci : notre croyance à l'incorporéité de Dieu « ne renverse aucune des bases de notre religion, ne donne « aucun démenti à ce qu'ont proclamé les prophètes. Il n'y a « en cela aucun inconvénient, si ce n'est qu'au dire des igno- « rants, ce serait contraire aux textes de l'Écriture... Mais ad- « mettre l'éternité du monde, telle que la croit Aristote, c'est- « à-dire comme une *nécessité*, de sorte qu'aucune loi de la na- « ture ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de « son cours habituel, ce serait saper la religion par sa base, « taxer nécessairement de mensonge tous les miracles, et nier « tout ce que la religion fait espérer ou craindre, à moins « qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les mi-

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 25, traduction de S. Munk.

« racles (1), comme l'ont fait les *bâtenis* ou allégoristes parmi « les musulmans... Cependant, si l'on admettait l'éternité selon « l'opinion de Platon, et d'après laquelle le ciel aussi est péris- « sable, ce serait là une opinion qui ne renverse pas les bases « de la religion, et il ne s'ensuit pas la négation du miracle, « mais, au contraire, son admissibilité... Cependant aucune « nécessité ne nous y oblige, à moins que cette opinion ne pût « être démontrée. Mais, comme elle ne l'est pas, nous prenons « plutôt les textes dans leur sens littéral, et nous disons que *la* « *religion nous a fait connaître une chose que nous sommes in-* « *capables de concevoir*, *et le miracle témoigne de la vérité de ce* « *que nous soutenons*... En effet, dès que l'on admet la nou- « veauté du monde, tous les miracles deviennent possibles, la « révélation de la Loi devient possible aussi, et toutes les ques- « tions qu'on pourrait faire à ce sujet s'évanouissent. Si donc « on demandait : Pourquoi Dieu s'est-il révélé à tel homme « et non pas à tel autre? pourquoi a-t-il donné cette Loi à une « nation particulière? pourquoi à telle époque et non à telle « autre? pourquoi par tels miracles et non par tels autres? « Quel est le but de la Loi de Dieu? Pourquoi a-t-il déposé « dans notre nature le désir des choses qu'il nous a ordon- « nées ou défendues? La réponse à toutes ces questions est la « même : Il l'a voulu ainsi; ou bien : Sa sagesse l'a exigé « ainsi. — De même qu'il a fait naître le monde sous cette « forme au moment où il l'a voulu, sans que nous puissions « nous rendre compte de sa volonté à cet égard, ni de la sa- « gesse qui lui a fait particulièrement choisir telles formes et « telle époque, de même nous ne saurions nous rendre compte « de sa volonté, de sa sagesse, quand il a déterminé tout ce « qui fait l'objet des questions précédentes. Mais dès que l'on « soutient l'éternité du monde comme une nécessité, toutes « ces questions surgissent et subsistent, et l'on ne pourrait s'en « tirer que par de mauvaises réponses... C'est pour cela qu'on

(1) Cf. l'opinion de Saadia, dans notre Introduction, IIIe partie, Homélique et prédication, p. 167.

« s'est refusé d'admettre l'éternité du monde; c'est pour ce « motif aussi que des hommes pieux ont passé et passeront « encore leur vie à méditer sur cette question; car, si la nou- « veauté du monde était démontrée, ne fût-ce que selon l'o- « pinion de Platon, tout l'échafaudage élevé par les philosophes « en faveur de leur système tomberait, de même que, si la « théorie d'Aristote avait des chances à prévaloir, toute la reli- « gion tomberait. »

On voit par cet extrait que Maïmonide n'admet pas les démonstrations données par quelques-uns de ses prédécesseurs, notamment par Saadia, dont nous avons cité les arguments en faveur de la création du monde. Son dernier mot, c'est qu'il y a là un mystère qui restera toujours impénétrable pour la science. Et il résume son opinion dans ce passage du chapitre suivant, consacré à l'exégèse de la Genèse : « Je t'ai déjà fait « savoir que c'est le principe fondamental de toute la religion, « que Dieu a produit le monde du néant absolu, et non pas « dans un commencement temporel; le temps, au contraire, « est une chose créée, car il accompagne le mouvement de la « sphère, et celle-ci est créée (1). »

En résumé, malgré ses connaissances philosophiques, et son profond savoir théologique, et sa haute intelligence, Maïmonide se déclare impuissant à résoudre par la démonstration le problème de la création, et se voit forcé de s'en rapporter à l'écriture et à la tradition. Il reconnaît également la vérité de cet axiome de la tradition, à savoir que ce que l'on appelle *Maassé Beréschith* (Genèse) est un mystère insondable, où il n'est permis de s'avancer qu'avec une extrême prudence, avec la plus grande réserve, pas à pas, et dans le silence de la méditation. C'est toujours avec beaucoup de précautions qu'il s'avance sur le terrain de la Genèse, ne parlant qu'à demi-mot, employant fréquemment la réticence, mesurant avec un sentiment de crainte et d'effroi la profondeur des textes de l'Écriture et de la tradition qui se rapportent à la Genèse. Bien

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 30.

qu'il les interprète le plus souvent dans le sens de son système favori, de la philosophie péripatéticienne, qui depuis a fait place à tant d'autres systèmes cosmogoniques, Maïmonide n'en a pas moins rendu un immense service à la théologie, en revendiquant pour les enseignements disséminés dans le Midrasch et le Talmud le respect et une sérieuse attention, en montrant que ces passages contiennent bien autre chose que des fables et des mythes, que sous le voile de la fiction et de l'allégorie se cachent des doctrines, de vraies révélations sur le problème de la création. Dans notre opinion, c'est là la partie la plus originale de la théorie du grand docteur; c'est par elle que son système se rattache et se soude aux racines de la religion; c'est par elle qu'il est théologien; c'est par elle qu'il sollicite notre attention; c'est par elle que nous avons pu nous-même tirer quelques enseignements utiles de ces textes qui, au fur et à mesure qu'ils seront mieux compris, nous feront pénétrer plus avant sous les arceaux de ce palais mystérieux et incommensurable qui s'appelle le problème de la création.

§ 5. *Albou.*

Voici comment ce théologien aborde le dogme de l'existence de Dieu démontrée par la création (1) : « Le sens du terme « *existence*, pris dans une acception générale et appliqué aux « êtres créés, est l'objet d'une discussion de la part des philo- « sophes; pour les uns, l'existence est la substance de l'être; « d'après les autres, elle n'en est que le mode. Mais quand il « s'agit de l'existence appliquée à Dieu, il n'est pas possible « d'attacher au mot *existence* un sens modificatif, Dieu n'étant « pas susceptible de modes. On ne saurait davantage y voir « une sorte d'*attribut substantiel*, s'ajoutant à l'existence divine, « car alors Dieu serait composé de deux choses — la *substance* « et l'*attribut substantiel*, — ce qui est inadmissible. Donc

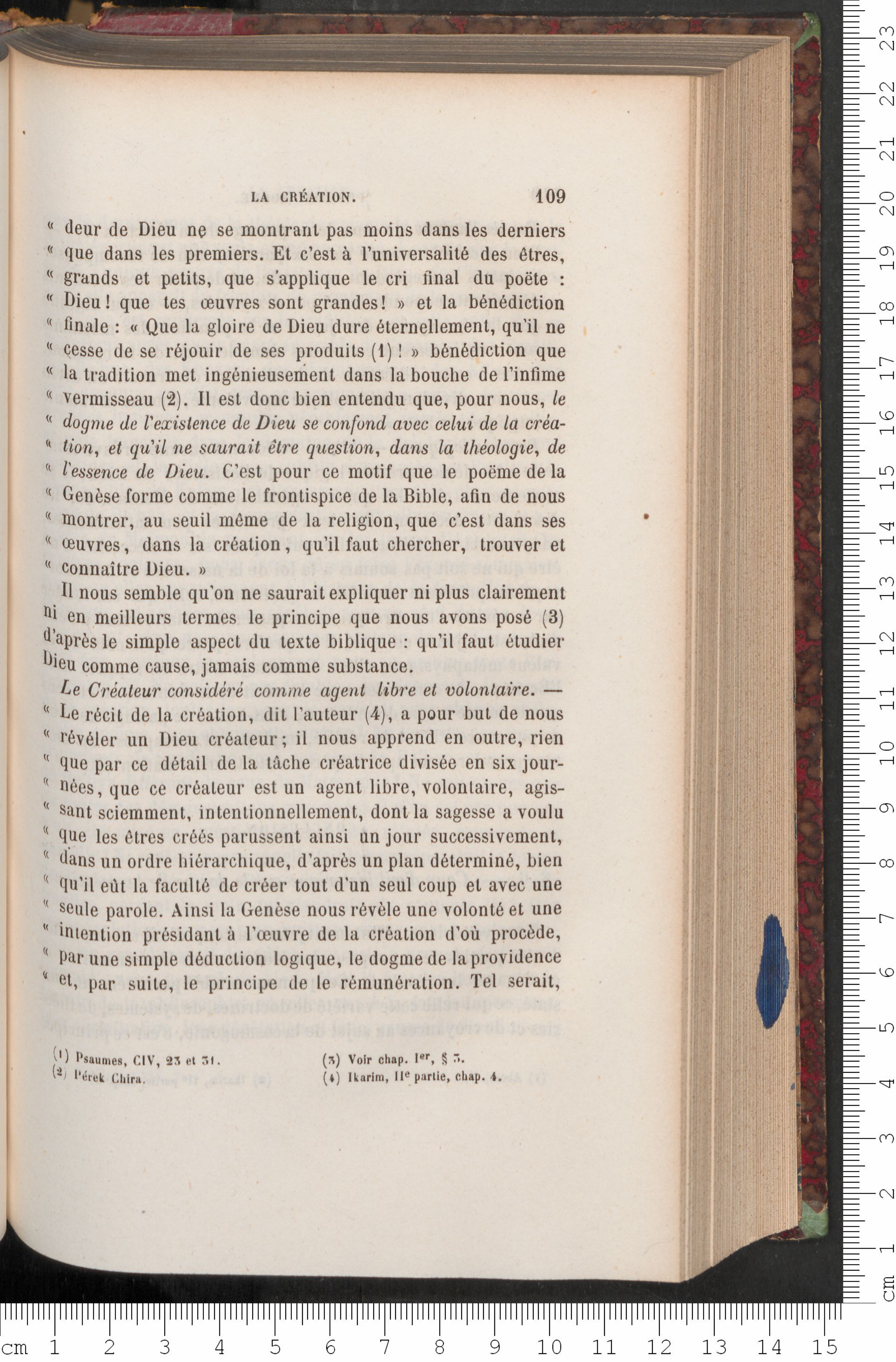
(1) Ikarim, IIe partie, chap. 1er.

« existence de Dieu ne peut dire et ne veut dire que — essence
« de Dieu. Mais alors, la substance de Dieu devant à jamais
« rester pour nous un insondable mystère, ayant été cachée
« même à Moïse, à l'homme qui a pénétré le plus avant dans
« la connaissance de Dieu (1), on doit se demander comment
« la théologie a pu poser comme premier dogme, comme base
« de la loi divine, cette chose inconcevable et insaisissable qui
« s'appelle l'existence de Dieu. Voici la réponse : Oui, l'on a
« fait de l'existence de Dieu le dogme fondamental ; seulement
« il faut l'envisager du côté par lequel il est accessible à notre
« intelligence, étudier et connaître Dieu, non pas dans son
« essence, ce qui est chose impossible, mais comme la source
« de toutes les existences, comme cause et principe de tous
« les êtres créés. De ce côté, il nous est donné de con-
« templer la Divinité, de percevoir sa grandeur, d'apprécier
« sa personnalité. Mais, nous le répétons, quant à l'existence
« de Dieu considérée comme substance, il est à la fois impos-
« sible et interdit d'en parler. » — L'auteur voit une allusion
à cette double face du problème de l'existence de Dieu dans
le premier verset du chapitre 104 des Psaumes, dont le premier
hémistiche, « ô Dieu ! tu es infiniment grand, » a trait à la substance de Dieu. A cet égard, Dieu est infiniment grand, au-dessus de toute imagination et de toute expression ; le second, « tu es revêtu d'éclat et de majesté, » se rapporte à Dieu considéré comme cause, et signifie ceci : « La magnificence de tes
« œuvres, le spectacle des merveilles de la création, la belle
« harmonie régnant parmi les globes qui roulent dans l'espace,
« nous révèlent, bien que d'une manière imparfaite, la nature
« sublime du créateur. »

Dans l'opinion de l'auteur, cette description de la Genèse faite par le chantre sacré, et que nous avons déjà vue l'objet des commentaires de la tradition et de la théologie proprement dite, se diviserait en deux parties principales : « Elle traite
« des infiniment grands et des infiniment petits (2), la gran-

(1) Exode, XXXIII, 20 et 23.

(2) Psaumes, CIV, 25.



« deur de Dieu ne se montrant pas moins dans les derniers « que dans les premiers. Et c'est à l'universalité des êtres, « grands et petits, que s'applique le cri final du poëte : « Dieu ! que tes œuvres sont grandes ! » et la bénédiction « finale : « Que la gloire de Dieu dure éternellement, qu'il ne « cesse de se réjouir de ses produits (1) ! » bénédiction que « la tradition met ingénieusement dans la bouche de l'infime « vermisseau (2). Il est donc bien entendu que, pour nous, *le « dogme de l'existence de Dieu se confond avec celui de la créa- « tion, et qu'il ne saurait être question, dans la théologie, de « l'essence de Dieu.* C'est pour ce motif que le poëme de la « Genèse forme comme le frontispice de la Bible, afin de nous « montrer, au seuil même de la religion, que c'est dans ses « œuvres, dans la création, qu'il faut chercher, trouver et « connaître Dieu. »

Il nous semble qu'on ne saurait expliquer ni plus clairement ni en meilleurs termes le principe que nous avons posé (3) d'après le simple aspect du texte biblique : qu'il faut étudier Dieu comme cause, jamais comme substance.

Le Créateur considéré comme agent libre et volontaire. — « Le récit de la création, dit l'auteur (4), a pour but de nous « révéler un Dieu créateur ; il nous apprend en outre, rien « que par ce détail de la tâche créatrice divisée en six jour- « nées, que ce créateur est un agent libre, volontaire, agis- « sant sciemment, intentionnellement, dont la sagesse a voulu « que les êtres créés parussent ainsi un jour successivement, « dans un ordre hiérarchique, d'après un plan déterminé, bien « qu'il eût la faculté de créer tout d'un seul coup et avec une « seule parole. Ainsi la Genèse nous révèle une volonté et une « intention présidant à l'œuvre de la création d'où procède, « par une simple déduction logique, le dogme de la providence « et, par suite, le principe de le rémunération. Tel serait,

(1) Psaumes, CIV, 23 et 31.
(2) Pérek Chira.
(3) Voir chap. Ier, § 3.
(4) Ikarim, IIe partie, chap. 4.

« d'après l'auteur, le sens de ce passage de la Mischna (1) : —
« Dieu a créé le monde par dix paroles, afin de récompenser
« les justes sauvegardant ce monde, et de punir les méchants
« détruisant ce monde, créé par dix paroles, — et qui signifie
« que la récompense des justes et la punition des méchants
« sont implicitement contenues dans le récit de la création,
« grâce à cette indication de la division du travail du divin
« ouvrier, division qui implique une volonté, comme la volonté
« implique un but. »

Preuves logiques. — Albou ne fournit aucune preuve nouvelle à la démonstration logique de l'existence de Dieu ; il se contente de citer les quatre spéculations de Maïmonide, les discutant, déclarant les deux premières peu satisfaisantes, adoptant la troisième, celle qui repose sur la nécessité d'un être qui ne soit pas soumis à la loi de la naissance et de la corruption, préférant toutefois la quatrième, celle qui est fondée sur la réalité d'un être qui, sans passer de l'état *virtuel* à l'état réel, est toujours en acte ; il la préfère parce qu'à côté de sa valeur métaphysique, elle a l'avantage d'être en rapport avec l'Écriture, de concorder avec le récit de la Genèse, en ce sens que le terme même de création, c'est-à-dire le passage de l'état de puissance à l'état de réalité, implique et présuppose un moteur premier, seul apte à opérer cette transformation (2).

CONCLUSION.

§ 6. — *Coup d'œil historique sur le dogme de la création.*

Nous voudrions maintenant jeter un coup d'œil sur les différentes parties de cet exposé, les étudier dans leur ensemble et en dégager les résultats. Ce qui nous semble parfaitement constaté, ce qui relie cette variété de doctrines, de systèmes, de théories et de croyances au sujet de la cosmogonie, c'est ce principe,

(1) Aboth, V, 1.

(2) Ikarim, IIe partie, chap 5.

que le dernier mot de la théologie comme le premier mot de la Bible expriment une seule et même vérité, à savoir que la véritable, l'unique preuve de l'existence de Dieu, c'est la création. Telle elle apparaît au fronton du monument de la parole de vie, telle elle est confirmée par la tradition, et telle enfin elle se maintient après avoir passé au crible de l'examen des Saadia, des Ba'hya, des Khozari, des Maïmonide et des Albou. Que sont devenus, en effet, tous ces arguments *a priori*, toutes ces preuves logiques, accumulés péniblement par la philosophie, et puis importés dans le domaine de la théologie? Que sont devenues et la dialectique subtile empruntée par Saadia à la philosophie du Kalam, et l'argumentation déjà plus scientifique de Ba'hya, et la démonstration aux allures graves et pesantes de Maïmonide marchant sur les traces d'Aristote? Ces preuves logiques, nous avons dû en faire l'exposé sommaire, parce qu'elles appartiennent à l'histoire de la formation de la théologie, et qu'elles nous révèlent tout un côté de son développement; mais nous nous sommes abstenu de les discuter. A quoi bon, puisque le seul exposé nous en montre toute l'inconsistance? Ne voit-on pas combien, en dehors de la preuve de la création, toutes les preuves varient avec chaque philosophe comme avec chaque théologien? Ne voit-on pas que les arguments de Saadia ne sont pas ceux de Ba'hya, et que ceux de Ba'hya diffèrent de ceux de Maïmonide? Ne sait-on pas que de toutes ces démonstrations raisonnées il n'en est pas une qui n'ait été mise en question, combattue, réfutée, renversée et démolie? Ne sent-on pas sur quelle faible base reposerait le dogme de l'existence de Dieu, s'il ne s'appuyait que sur ces roseaux fragiles, perçant la main qui viendrait s'y soutenir (1)? Que ces spéculations accusent un puissant mouvement philosophique, un grand travail des idées, un certain progrès de l'esprit humain, nous le voulons bien. Mais il faut les laisser sur le terrain de la philosophie, où elles ont à la fois leurs racines, leur germination, leur végétation et leurs causes de dissolution;

(1) Ézéchiel, XXIX, 7.

elles ne sauraient ni fleurir ni s'épanouir sur le sol de la théologie, qui repousse toute semence qui n'a pas pour condition intégrante la stabilité.

Mais la stabilité, où est-elle ? Elle est dans la preuve physique, dans l'argument *a posteriori*, dans la démonstration qui découle du spectacle de la création, envisagé dans son ensemble ou dans ses détails, dans ses productions gigantesques comme dans ses œuvres infimes et à peine perceptibles. C'est la preuve physique qui se transmet, comme le véritable mot d'ordre de l'existence de Dieu, de l'Écriture à la tradition, de la tradition à la théologie, dont les interprètes se la passent l'un à l'autre ; c'est la preuve physique qui, au sein de cette mobilité de démonstrations spéculatives, reste seule stable et identique.

Ce contraste entre la fragilité des arguments logiques et la stabilité de la preuve cosmologique suffit à former notre conviction et à nous faire asseoir l'existence de Dieu sur la sagesse de la création comme sur une base inébranlable.

Récapitulons brièvement les autorités sur lesquelles elle s'appuie. Pour le cycle biblique, c'est d'abord le récit incomparable de la Genèse, c'est la création produite successivement en six jours, c'est l'exposé de la réalisation des mondes supérieur et inférieur, la séparation des éléments, la lumière répandant partout la sérénité et la vie, les différents règnes de la nature apparaissant dans un ordre progressif, couronné par la création de l'homme, arrivé le dernier, pour trouver toutes les forces de la nature prêtes à le servir (1). C'est ensuite Abraham reconnaissant que ce soleil qui éclaire le monde a dû être allumé par quelqu'un (2), et proclamant le Dieu du ciel et de la terre, le maître du monde. C'est ensuite, dans les temps historiques, Moïse rattachant ce dogme à la loi positive par l'institution du sabbath ; Moïse engageant Israël, dans l'allocution du Deutéronome, à ne voir dans le soleil, la lune, les étoiles et tous les corps célestes que les serviteurs et les

(1) Talmud, Sanhédrin, fol. 38.

(2) Beréschith Rabba, sect. 39.

instruments de la volonté de Dieu (1). C'est David chantant la sagesse créatrice dans cet admirable cantique (2) qu'on a mis avec raison au niveau du poëme de la Genèse (3). C'est Isaïe appelant Dieu le créateur, l'ordonnateur, l'architecte suprême, le dessinateur, le décorateur du ciel et de la terre (4). C'est Job passant en revue l'organisation merveilleuse de l'homme, de l'animal, des êtres prodigieux, aussi bien que le cours régulier des planètes, des constellations et les grands phénomènes météorologiques (5). C'est le prophète de la captivité, Ézéchiel, voyant s'ouvrir devant lui les portes du ciel, et Dieu apparaissant dans sa gloire, c'est-à-dire gouvernant les mondes et les dirigeant au gré de sa volonté (6). C'est ensuite, sur les confins des deux cycles de l'Écriture et de la tradition, l'institution de la liturgie, où le dogme de la création tient une place si considérable (7) ; le Rituel répandant ces vérités de la cosmogonie au sein des masses, les rendant familières à tous les esprits, les vulgarisant, les faisant pénétrer dans les dernières couches du peuple, et les résumant dans cette belle qualification donnée à Dieu : « celui qui renouvelle chaque jour par sa bonté l'œuvre de la création (8). » C'est, pour le second cycle, celui de la tradition, l'affirmation formelle des mystères de la Genèse (Maassé Beréschith) (9), le respect et la réserve commandés à l'endroit de l'étude de ces redoutables problèmes, la constatation des dangers qui résultent d'une exégèse superficielle, légère, de ces matières transcendantes de la théodicée, l'interdiction de pénétrer témérairement, sans y être convenablement préparé, dans ces régions du supernaturalisme, dans ce domaine de l'infini, qui sont comme le palais réservé par le Seigneur à sa gloire et à sa majesté, et toutes ces mesures de précaution n'ayant d'autre but que de nous éclairer sur la gravité et l'importance

(1) Deutér., IV, 19.
(2) Ps. 104.
(3) Beréschith Rabba, sect. 1.
(4) Isaïe, 40 et *passim*.
(5) Job, 38 et 39.
(6) Ézéchiel, chap. 1er.
(7) Rituel journalier et sabbatique.
(8) *Ibid*.
(9) Talmud, Haguiga, chap. 2; Beréschith Rabba, sect. 1-20.

du sujet, que de nous représenter la création sous son véritable aspect, c'est-à-dire comme l'œuvre directe de Dieu, comme le sanctuaire qu'il n'est pas permis de profaner par des pensées et une attitude vulgaires ; que de nous enseigner que le meilleur moyen de le connaître dans son œuvre, c'est de respecter cette œuvre comme sacrée, en la contemplant avec admiration, tout en se gardant de fouiller d'un œil indiscret les arceaux du temple, ou de franchir inconsidérément les bornes tracées à l'esprit humain, auquel Dieu semble avoir dit, comme à la mer : « Tu viendras jusqu'ici, et tu n'iras pas plus loin (1). » Ce sont toutes ces interprétations allégoriques des textes de l'Écriture déjà cités, au moyen desquelles la tradition se soude à la Bible, ces enseignements profonds sur l'œuvre de la création, répandus dans les Talmud et les Midraschim, et qui sont encore peu connus, ces doctrines physiques, morales, intellectuelles, cachées sous le voile de la fiction, ayant de quoi exercer pendant des années et des siècles la sagacité des commentateurs. C'est enfin, pour le cycle et l'école théologiques, de nouveaux horizons s'ouvrant sur cette question capitale, la philosophie amenée sur le terrain de la religion, la physique et la métaphysique venant s'allier à la révélation, alliance sur les conditions de laquelle il convient de faire les réserves que nous avons formulées, mais qui a ce double résultat et d'augmenter encore l'importance du dogme de la création et de montrer l'immense supériorité du dogmatisme de la Bible et de la tradition sur les élucubrations de la raison réduite à ses propres ressources. C'est Saadia renversant tous les systèmes contraires au principe d'un créateur unique, tirant l'existence universelle du néant. C'est Ba'hya récapitulant toutes les merveilles de la création, montrant cette loi de l'harmonie universelle opérant la variété dans l'unité, nous enseignant l'obligation de contempler ce spectacle de la nature, et nous apprenant qu'on se rapproche d'autant plus du Créateur que l'on connaît mieux ses œuvres.

(1) Job, XXXVIII, 11.

C'est Maïmonide étudiant la création au double point de vue de la philosophie et de la théologie, cherchant à opérer entre elles une fusion qu'il ne réussit guère à réaliser, reprenant en sous-œuvre l'étude de la Genèse, l'éclairant à la lumière de la tradition et posant par là les fondements de cette vraie théologie qui, ainsi que nous l'avons démontré, n'est pas autre chose que la raison mise à la disposition de ces deux grands luminaires.

Voilà par quelles phases a passé le dogme de la création, et à travers lesquelles il a gardé son identité, restant seul debout, comme le roc battu par les vagues, au milieu de toutes les tentatives ayant pour objet soit de l'ébranler, soit d'établir sur d'autres bases l'existence de Dieu, nous enseignant le vrai Dieu, le Dieu sage, libre, volontaire, tout-puissant, créateur et conservateur de l'univers.

II. *Conséquences morales et pratiques du dogme de la création.*

Après avoir bien démontré la stabilité du dogme de la création, il ne nous reste plus qu'à en déduire les conséquences morales, pratiques, propres à influer sur la vie individuelle et sociale, et ce sera sa vraie sanction. Nous l'avons déjà dit, et nous ne saurions trop le répéter : dans le judaïsme, les dogmes ne doivent ni ne peuvent être de sèches entités, de froids axiomes, sorte de formule algébrique confinée dans les régions de la spéculation. Nous n'avons pas des dogmes de ce genre ; notre religion ne repose pas sur la foi, telle qu'on l'entend ailleurs. Les dogmes doivent être pour nous ce qu'ils sont dans la doctrine de Moïse : un souffle de vie, des croyances mêlées à la vie pratique, s'y renouvelant, s'y retrempant et la marquant à leur empreinte, c'est-à-dire la pensée et l'action réagissant constamment l'une sur l'autre et se prêtant un

mutuel concours (1). Il s'ensuit que les dogmes doivent parler à tout l'homme, à toutes ses facultés, à l'abstraction, à l'imagination, au sentiment moral, à la raison pratique, au principe de notre activité. Voyons donc de quelle façon le dogme de la création satisfait à ces diverses exigences.

1° La première conséquence que porte dans ses flancs le dogme de la création, c'est la loi du travail, cette loi qui régit l'organisme en général et l'homme en particulier. Puisque nous connaissons Dieu, que nous le connaissons uniquement comme créateur, et que, d'un autre côté, le véritable but de l'homme sur la terre c'est de ressembler à Dieu (2), que faut-il en conclure? Il en résulte logiquement ceci : que nous devons nous soumettre à la loi du travail : *Agir est la loi de notre être*, la règle de notre destinée. Il faut agir, parce que Dieu se manifeste à nous comme créateur; il faut agir pour ressembler à Dieu; il faut agir, non pas aveuglément, au hasard, mais dans un but déterminé; car Dieu a créé dans un but, d'après un plan, suivant une pensée, avec cette sagesse primordiale louée par Salomon (3), et comme le prouvent aussi les six jours de la création. Il s'ensuit que le travail n'est pas une souffrance, une expiation, comme se plaît à l'enseigner plus d'une école philosophique et théologique. Non, puisque Adam, même avant sa chute, devait cultiver le jardin d'Éden (4). Le travail est une loi éternelle, universelle, imposée à tous les êtres créés, à la nature organique et inorganique, salutaire, noble, la plus noble qui soit au monde : elle émane en droite ligne de la volonté et de l'activité divines. Il faut donc se soumettre à cette loi, non pas à contre-cœur et comme contraint et forcé, mais avec satisfaction, avec plaisir, avec joie, en se disant que c'est là le meilleur moyen de se rapprocher de Dieu et de lui ressembler. Il faut donc agir, n'importe

(1) Talmud, Kidouschin, fol. 40.
תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה
(2) Deutér., X, 12; XIII, 5; Talmud, Sôta, fol. 14.
(3) Prov., VIII, 22.
(4) Genèse, II, 15.

la position où l'on se trouve; il faut, comme Dieu, être créateur, se rendre utile, servir sa famille, sa patrie, l'humanité, l'intelligence, Dieu, parce que Dieu agit dans toutes les sphères, qu'il est le maître des maîtres, c'est-à-dire que toutes les forces, physiques, métaphysiques, matérielles, spirituelles, ne sont que ses instruments à lui qui est grand par la force, puissant par la force (1), c'est-à-dire la force des forces. Ce qui en résulte encore, c'est que tout travail est noble, tout travail peut nous élever jusqu'au moteur universel, et la tâche grossière du pauvre journalier non moins que les sublimes spéculations d'un Platon ou d'un Newton, pourvu que ce travail soit accompagné du sentiment d'obligation et de devoir qui s'y rattache. Enfin il faut agir, chacun dans sa sphère et selon ses moyens, ses aptitudes physiques ou morales, avec sagesse, intelligence, connaissance, force, énergie, fixité, équité, justice, générosité et bienveillance, autant de matériaux avec lesquels, ainsi que nous l'avons vu (2), Dieu créa le monde. Voilà certes une conséquence pratique, cette loi du travail qui découle directement du dogme de la création, serrant dans sa puissante étreinte l'humanité tout entière, sans exception de temps, de lieu, d'opinion, de communion ou de croyance.

2° Le dogme de la création est accessible à tout le monde, et nous présente ainsi une nouvelle face de son universalité. Plus d'une fois déjà nous avons eu l'occasion de le constater : ce qui fait surtout la grandeur des enseignements et des principes bibliques, c'est qu'ils s'adressent à tous, aux plus petits comme aux plus grands, et que chacun, suivant la mesure et la portée de son intelligence, y trouve des leçons, des sujets de méditation. Or, s'il est un principe qui se présente avec ce caractère de généralité, c'est à coup sûr le dogme de la création. Est-il un moment dans le temps, un coin dans l'espace, qui se refusent à cette contemplation des merveilles de la nature, ou est-il un seul homme qui, jouissant de sa raison, ne soit pas à même d'admirer ce spectacle et de s'en servir comme d'une échelle pour

(1) Psaumes, CXLVII, 5; Isaïe, XL, 26. (2) Chap. II, § 2; Haguiga, *u. s.*

s'élever de plus en plus vers celui qui en est l'auteur? Que l'on étudie la création soit dans les sombres profondeurs du domaine de la géologie, soit dans l'immense diversité des corps inorganiques, soit dans la beauté délicate et les riches couleurs de la fleur, ou dans le port majestueux du cèdre du Liban, ou dans l'infinie variété et l'instinct des races animales, ou dans cet animal parlant qui s'appelle l'homme, au double point de vue physiologique ou psychologique, ou dans l'examen des forces qui gouvernent l'univers, depuis la physique terrestre jusqu'à la mécanique céleste, jusqu'à la loi de gravitation universelle; que l'on examine un brin d'herbe, un grain de sable, un débris d'animal, la chétive créature sortant du sein maternel, l'homme arrivé à la plénitude de son épanouissement physique et moral, le ciel constellé de ces myriades d'astres qui sont autant de mondes, ne découvre-t-on pas partout le beau, le vrai et le bien? Est-il un moment de la vie, un endroit de la terre où le rideau soit tiré entre nous et ce tableau de la nature? Et c'est, d'un côté, cette permanence, de l'autre, cette ubiquité du dogme de la création, qui le rendent si populaire. Oui, le dogme de la création constitue à lui seul la religion des masses, la théologie du vulgaire, sans cesser pour cela d'aider le penseur à planer dans les régions de la spéculation pure, et à s'avancer jusqu'aux extrêmes limites de l'esprit humain. C'est au dogme de la création que s'applique cette expression du prince des prophètes: « Je demeure avec les plus hauts et les plus saints, comme avec les plus humbles et les plus pauvres d'esprit (1). »

3° Le dogme de la création, à côté de sa stabilité et de son universalité, se fait remarquer par sa progression. Oui, l'excellence de la preuve cosmologique laisserait quelque chose à désirer, si elle ne s'alliait pas à ce que l'on appelle la loi du progrès. N'est-il pas évident que toutes les inventions, découvertes, innovations, réformes, opérées dans le domaine des sciences, des arts, des lettres, de l'antologie, de l'astronomie, de la politique et de l'histoire sont autant de petites créa-

(1) Isaïe, LVII, 15.

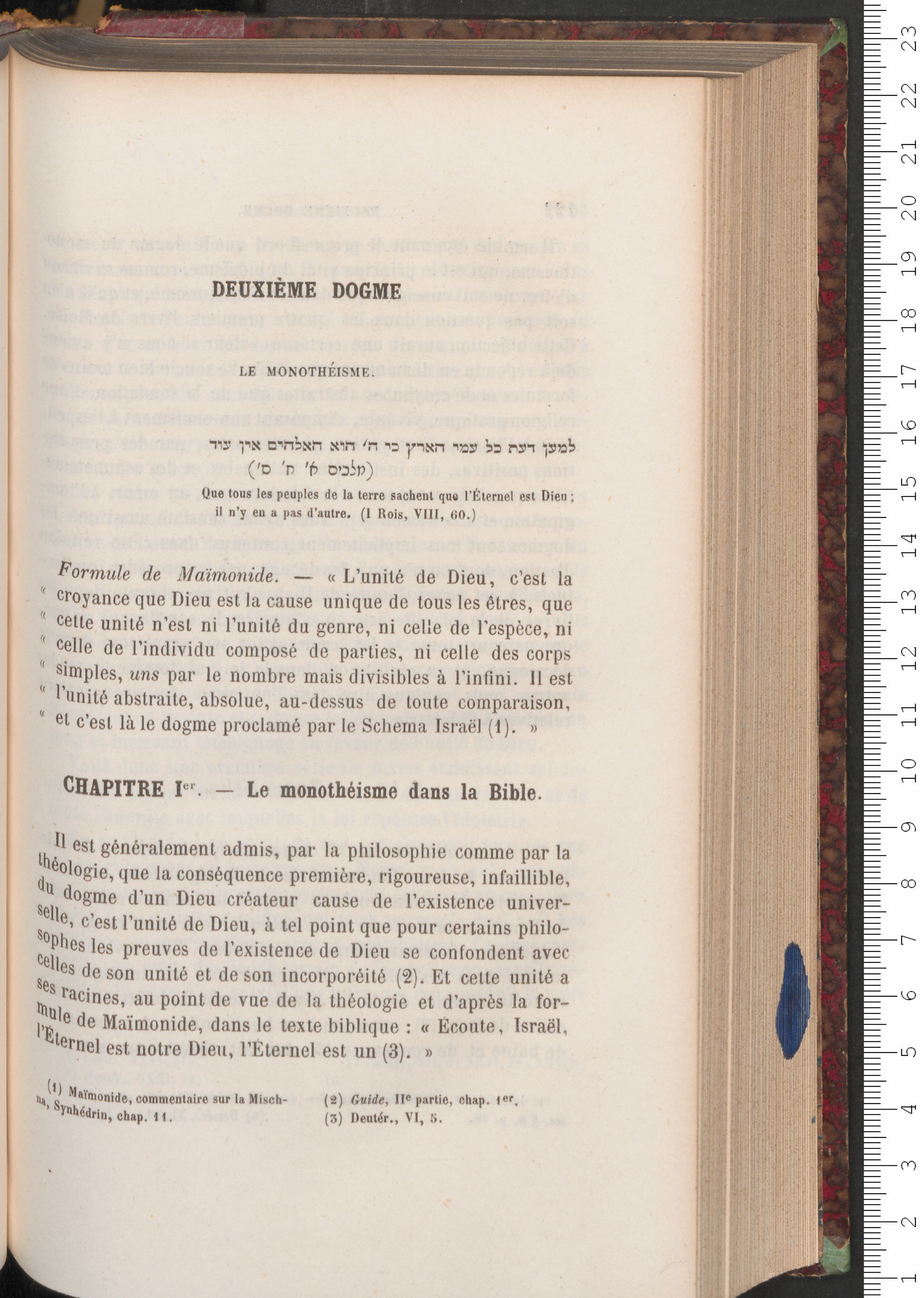
tions, ayant leur point de départ et d'arrivée dans la création universelle? Oui, toutes ces belles conquêtes obtenues sur la matière ou sur l'esprit, cette colonne de vapeur qui dévore l'espace, cette étincelle électrique qui supprime la distance, cette physique qui renouvelle la théorie des propriétés des corps, cette chimie qui en opère la décomposition, cette psychologie qui obtient les faits internes et nous y fait voir clair comme dans un livre ouvert, ces sciences naturelles qui nous rendent de plus en plus familière la connaissance des êtres inférieurs, ces théories économiques qui ont pour objet une meilleure répartition des richesses et des productions humaines, toutes ces conquêtes faites sur l'ignorance et la routine sont autant de progrès à inscrire au bénéfice du dogme de la création. Puis, dans un autre ordre, le spectacle des révolutions des empires, avec leur grandeur et leur décadence : ces sociétés qui viennent tour à tour apparaître sur la scène de l'histoire et y accomplir leur mission, ces guerriers venant, comme Brennus, jeter leur épée dans la balance, fondre ensemble les peuples comme les métaux en fusion, cette philosophie de l'histoire qui, à mesure que se déroulent les époques et les événements, nous est mieux connue, qu'est-ce autre chose que le signe, de plus en plus visible, d'un gouvernement providentiel, c'est-à-dire encore *le créateur qui renouvelle chaque jour l'œuvre de la création?*

4° Enfin le dogme de la création est le meilleur défenseur du principe de l'égalité. En nous montrant partout la main de Dieu, dans la pureté des sphères célestes comme dans le limon de la terre, dans le colossal Reem comme dans l'imperceptible infusoire, dans les murs cyclopéens comme dans le caillou du ruisseau, il proclame l'égalité des œuvres créées, l'égalité dans la grandeur et non dans la misère. Rien n'est méprisable, rien n'est misérable, rien n'est indifférent, surtout dans la main de Dieu. Le dogme de la création transfigure tout, le ciel, la terre, l'homme, la bête, la matière inerte, et nous commande ainsi le respect, non-seulement les uns pour les autres, mais de l'homme pour le règne de la nature tout

entière, pour tous les êtres créés par Dieu, créés en l'honneur de son nom et pour sa gloire (1), créés pour chanter ses louanges, ainsi que le proclame le chantre des Psaumes : « Les monstres marins, les abîmes, le feu, la grêle, la neige, la vapeur, le vent qui tourbillonne, les montagnes, les collines, les arbres fruitiers, les cèdres, les animaux sauvages et domestiques, l'insecte, l'oiseau, les rois de la terre, les nations, les princes, les juges, adolescents et vierges, jeunes et vieux, tous chantent le nom du Seigneur, son nom qui seul est exalté, et sa majesté qui s'étend sur le ciel et la terre (2). »

Ainsi le dogme de la création, tel qu'il est arrivé jusqu'à nous, à travers la triple appréciation de la Bible, de la tradition et de la théologie, est éminemment *moral* par la sanction qu'il imprime à la loi du travail, *universel* par son application et son assimilation à toutes les intelligences, *progressif* par son élévation continue, nous découvrant chaque jour de nouveaux horizons et des merveilles inconnues dans l'œuvre divine, *égalitaire* en confondant les myriades des voix des êtres créés dans un immense concert où ils chantent, louent et exaltent le créateur Zebaoth, *trois fois saint* (3) !

(1) Isaïe, XLIII, 7.
(2) Psaumes, CXLVIII, 7-13.
(3) Isaïe, VI, 3.



DEUXIÈME DOGME

LE MONOTHÉISME.

למען דעת כל עמי הארץ כי ה׳ הוא האלהים אין עוד
(מלכים א׳ ח׳ ס׳)

Que tous les peuples de la terre sachent que l'Éternel est Dieu ; il n'y en a pas d'autre. (1 Rois, VIII, 60.)

Formule de Maïmonide. — « L'unité de Dieu, c'est la
« croyance que Dieu est la cause unique de tous les êtres, que
« cette unité n'est ni l'unité du genre, ni celle de l'espèce, ni
« celle de l'individu composé de parties, ni celle des corps
« simples, *uns* par le nombre mais divisibles à l'infini. Il est
« l'unité abstraite, absolue, au-dessus de toute comparaison,
« et c'est là le dogme proclamé par le Schema Israël (1). »

CHAPITRE I[er]. — Le monothéisme dans la Bible.

Il est généralement admis, par la philosophie comme par la théologie, que la conséquence première, rigoureuse, infaillible, du dogme d'un Dieu créateur cause de l'existence universelle, c'est l'unité de Dieu, à tel point que pour certains philosophes les preuves de l'existence de Dieu se confondent avec celles de son unité et de son incorporéité (2). Et cette unité a ses racines, au point de vue de la théologie et d'après la formule de Maïmonide, dans le texte biblique : « Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un (3). »

(1) Maïmonide, commentaire sur la Mischna, Synhédrin, chap. 11.

(2) *Guide*, II[e] partie, chap. 1[er].

(3) Deutér., VI, 5.

Il semble étonnant de prime abord que le dogme du monothéisme, qui est le principe vital du judaïsme, comme sa raison d'être, ne soit enseigné que dans le Deutéronome, et qu'il n'en soit pas question dans les quatre premiers livres de Moïse. Cette objection aurait une certaine valeur si nous n'y avions déjà répondu en démontrant que Moïse se soucie bien moins de formules et de croyances abstraites que de la fondation d'une religion pratique, vivante, s'imposant non-seulement à l'esprit, mais à l'homme tout entier, par des actes, par des prescriptions positives, des institutions nationales et des commémorations qui s'adressent tout à la fois aux sens, au cœur, à l'imagination et à la raison (1). Nous avons constaté aussi que les dogmes sont tous implicitement contenus dans cette religion d'action, dont on n'a qu'à les dégager par les procédés intellectuels. A cet égard, l'unité de Dieu n'est pas absente dans les livres de la loi ; elle est, au contraire, le souffle qui anime, qui parcourt toute la loi écrite, ayant son expression dans le décalogue, et sa réalisation dans la loi qui domine toutes les autres, nous voulons dire dans l'ensemble des prescriptions relatives à l'idolâtrie.

§ 1er. — *Textes bibliques.*

Personne, assurément, ne contestera que la défense de l'idolâtrie est la base fondamentale de la législation de Moïse. Depuis la révélation sinaïque jusqu'à la dernière exhortation du Deutéronome, elle ne cesse d'occuper le premier rang, d'être l'objet des recommandations du législateur. Elle revient à tout instant dans ses décrets, elle appelle sur ses transgresseurs toute la sévérité de la loi pénale ; seule, l'idolâtrie excite la colère de Dieu (2), substitue à sa bonté infinie des sentiments de haine et de vengeance (3), lui fait abandonner son sanc-

(1) Introduction : Considérations générales, § 6, p. 28.

(2) *Guide*, Ire partie, chap. 36.

(3) Deutér., XI, 17.

tuaire et sa résidence (1), l'engage à retirer à son peuple sa providence et sa sollicitude (2), pour le livrer en proie à tous les fléaux qui sévissent sur la terre. Corroborant le précepte par l'exemple, le Pentateuque s'étend longuement sur l'épisode du veau d'or et nous en donne ce récit dramatique si propre à exciter la terreur et la pitié. Aussi la tradition ne s'y est-elle pas trompée; elle considère la loi de l'idolâtrie comme la colonne qui soutient toute la religion, et enseigne qu'abjurer l'idolâtrie, c'est observer toute la loi; accepter l'idolâtrie, c'est abjurer toute la loi (3).

Or, toutes les dispositions, toutes les prescriptions relatives à l'extirpation de l'idolâtrie, ne sont pas autre chose que la profession de l'unité de Dieu, que la confession et la sanction du dogme du monothéisme. Il s'ensuit que les textes concernant le monothéisme se multiplient dans une proportion considérable, qu'ils devancent même l'institution de la religion révélée, qu'ils remontent jusqu'aux patriarches, qui tous trois proclament le nom de l'Éternel (4), c'est-à-dire qu'ils propagent l'idée d'un Dieu unique parmi les idolâtres (5). En un mot, tout ce que le Pentateuque raconte et ordonne à l'endroit de l'idolâtrie est un long et incessant témoignage en faveur de l'unité de Dieu.

Voilà donc une première série de textes établissant solidement le dogme du monothéisme, armé de toute la force et de toute l'énergie avec lesquelles la loi repousse l'idolâtrie.

En se plaçant à ce point de vue, on s'aperçoit aussitôt que cet enseignement ne cesse pas avec Moïse, mais qu'il se continue pendant tout le premier cycle, qu'il est gravé en caractères de feu dans l'histoire sainte, qui nous retrace le duel huit fois séculaire du monothéisme avec le polythéisme. Ce duel commence, en effet, dès le lendemain de la révélation, avec la rébellion du veau d'or, suivi d'une trêve qui dure jusqu'à la mort

(1) Lévit., XXVI, 31.
(2) Deutér., XXXI, 18.
(3) Nombres, XV, 22: Talmud, Horaïoth, fol. 8; Siphri, Nombres, *l. c.*
(4) Genèse, XII, 9; XXVI, 25; XXXIII, 10.
(5) Josué, XXIV, 2.

de Josué ; il reprend de plus vif dès que la conquête de la terre sainte est achevée, se prolonge pendant tout le gouvernement des juges, s'interrompt sous le règne de Saül, de David et de Salomon, pour recommencer avec un nouvel acharnement sous les successeurs impies de ces grands princes, consommer le schisme de Juda et d'Israël. Après la ruine des dix tribus, le champ de bataille est transporté de Samarie à Jérusalem, et le combat ne se termine qu'avec la chute de la capitale et du temple. L'histoire de ce duel est accompagnée d'un enseignement qui en fait le pendant : à côté de ces faits lugubres viennent se placer les discours de Josué (1), les reproches de Pinehas (2), les avertissements de Samuel (3), les prédictions d'A'hia le Schylonien (4), la protestation et l'éclatante manifestation d'Elie sur le mont Carmel (5), les exhortations d'Osée, d'Isaïe et de Jérémie, ainsi que leurs satires contre le culte des idoles (6), éclairant l'histoire au rayonnement de leur pensée et aux flammes de leur ardente parole. Il en résulte que le prophétisme n'est pas plus avare que Moïse d'exemples et de leçons intéressant le monothéisme.

Mais Moïse se contente-t-il de cet enseignement, en quelque sorte négatif, de l'unité de Dieu? se borne-t-il à l'asseoir sur les ruines du polythéisme? Non, sans doute ; et voilà pourquoi dans le Deutéronome, dans ce résumé de la loi qui, ainsi que nous l'avons démontré (7), contient la quintessence de sa doctrine, il transforme le commandement négatif en prescription affirmative, la pratique en théorie, le fait en idée, allant jusqu'à la revêtir de la forme dogmatique en disant : « *Écoute*, Israël, l'Eternel est notre Dieu, l'Eternel est *un*. » A ce texte il faut en ajouter deux autres se rapportant aux deux faits capitaux de la sortie d'Égypte et de la révélation du Sinaï, et con-

(1) Josué, chap. 23 et 24.
(2) Juges, chap. 2.
(3) I Samuel, XII, 20 et 23.
(4) I Rois, XI, 31 et 36.
(5) *Ibid.*, XVIII, 21-29.
(6) Isaïe, XL, 19 et 20 ; XLI, 6 et 7 ; XLIV, 12-20 ; Jérémie, X, 3-5 ; *Ibid.*, 8 et 9.
(7) Introduction : Considérations générales, p. 30.

çus à peu près dans la même forme : « C'est toi, dit Moïse à Israël, qui as vu tout cela, afin de *savoir* que l'Éternel est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre. » « Sache-le donc, dit-il un peu plus loin, et *réfléchis* bien dans ton cœur que l'Eternel est Dieu au ciel en haut et sur la terre en bas, il n'y en a point d'autre (1). »

Nous disons bien que ces trois textes du Deutéronome se présentent sous un aspect uniforme : dans tous les trois, en effet, Moïse s'adresse au cœur, à l'esprit, au siége de l'entendement. Autre chose est *savoir*, *réfléchir*, *écouter*, c'est-à-dire comprendre l'unité de Dieu; autre chose la mettre en action par l'observation des lois positives. Il ne suffit donc pas au législateur d'assurer la pratique du monothéisme par l'anéantissement du polythéisme; il veut faire passer le principe de la sphère d'action dans la région de la pensée et de l'esprit, et c'est pour cela qu'il dit : « Ecoute Israël, » c'est-à-dire, suivant l'interprétation traditionnelle : «Comprends, Israël (2).» Rappelons seulement que Moïse, tout en proclamant l'unité de Dieu comme un dogme, se garde bien de l'imposer comme croyance obligatoire, dont il ne veut aucunement; aussi, dit-il : « Comprends, Israël, » et non pas : « Crois, Israël. » Que si nous appelons le *schemâ Israël* notre *credo*, c'est qu'il a été, est et sera toujours le mot d'ordre d'Israël, son cri de ralliement autour du drapeau de la religion, le terme sacramentel de sa profession de foi, le cachet de sa nationalité, le signe qui sert à le reconnaître mêlé et confondu avec les nations, le premier mot qu'on fait épeler à l'enfant exprimant des sons articulés, le dernier que prononce le mourant prêt à rendre son âme à Dieu, mettant sous la même invocation le berceau et le tombeau.

La précision et la netteté de la formule du schemâ Israël firent sans doute penser aux prophètes qu'il valait mieux s'en tenir à ce texte que d'en amoindrir la signification par des amplifications stériles. Sauf quelques passages d'Isaïe (3), il y est peu ou point question de ce dogme.

(1) Deutér., IV, 35 et 39.
(2) Talmud, Bera'hoth, fol. 13.
(3) Isaïe, XLV, 5 et 6.

Nous allons cependant nous arrêter à un texte prophétique, relatif au monothéisme, et nous dirons pourquoi. Il est constaté que l'unité de Dieu est la base fondamentale du mosaïsme, et qu'Israël s'en est constitué le champion et l'éternel défenseur. Mais ici surgit une objection assez spécieuse à laquelle il importe de répondre. Le monothéisme, quelques épreuves qu'il nous ait values, si cher que nous ait coûté sa conservation, doit-il, peut-il rester la propriété particulière, le patrimoine d'Israël? Ne devons-nous le cultiver que pour notre propre usage, sans nous soucier d'en propager la culture hors de notre rayon? Refuserons-nous aux étrangers, aux non-israélites, toute participation à cet égard? Sera-t-il pour l'esprit ce que le baptême du sang est pour le corps, le signe exclusif de la race d'Abraham? Eh bien, ces doutes, ces suppositions, toutes ces insinuations égoïstes et malveillantes tombent devant la prédiction de Zacharie : « Et l'Éternel sera roi de toute la terre ; en ce jour l'Éternel sera *un* et son nom sera *un* (1). » Ces paroles ont une valeur presque égale à celle du *schemâ* lui-même ; elles annoncent une nouvelle et dernière phase dans les destinées du monothéisme. Les progrès et la gradation sont manifestes pour quiconque étudie la Bible avec les yeux de la raison. Nous avons vu le monothéisme commencer par être un fait, une loi ; puis il devient une idée et une doctrine ; enfin, après avoir été des années et des siècles le drapeau d'Israël, la cause de ses joies et de ses douleurs, de ses chutes et de ses victoires, de ses épreuves et de ses triomphes, il fera le tour du monde et finira par devenir le mot de l'humanité. Mais si le monothéisme doit s'élever finalement à la hauteur d'un dogme universel, il est évident que c'est le devoir d'Israël, qui en est le dépositaire, d'en propager la connaissance par sa vie, son histoire, son exemple, sa conduite et son enseignement ; ce sont là ses moyens de prosélytisme, il n'en a point d'autres (2).

Méditons maintenant les termes de cette prophétie ; signalons d'abord ce que dans la littérature sacrée on appelle le *parallé-*

(1) Zacharie, XIV, 9.

(2) Introduction, IIe partie, p. 91-92.

lisme, c'est-à-dire le rapport entre les deux hémistiches. « *Dieu sera roi de toute la terre; en ce jour l'Eternel sera un et son nom sera un.* » Qu'est-ce à dire? Que la royauté de Dieu sur toute la terre, en d'autres termes, la religion universelle, n'est possible qu'à la condition de l'adhésion générale des peuples au dogme de l'unité de Dieu; que toute divinité placée entre Dieu et nous, n'importe de quelle nature, matérielle ou immatérielle, corps ou esprit, est un obstacle au règne du monothéisme; que cet idéal ne peut être réalisé qu'en supprimant tout intermédiaire entre l'homme et l'Être suprême, qu'en reconnaissant en Dieu le roi de la terre aussi bien que le roi du ciel, celui qui gouverne cette vallée de misères et de larmes avec la même sollicitude que les sphères éthérées et immaculées. En dehors de ce dogme, il pourra bien naître un certain rapprochement entre les peuples, de la sympathie entre les nations, une communauté d'intérêts et de sentiments; mais la fusion réelle, l'identification complète, l'unification absolue des sociétés et des empires, ne jailliront que de la source sacrée de la religion universelle, et la religion universelle n'est réalisable que sur la base du monothéisme.

En ce jour Dieu sera un et son nom sera un. Quel est le sens de cette parité entre l'unité de Dieu et l'unité de son nom? Le prophète, ce nous semble, tient à nous signaler un fait moral de la plus haute importance. Et quel est ce fait? C'est la corrélation entre l'unité de Dieu et l'unité du genre humain, c'est la réaction que ces deux unités opèrent constamment l'une sur l'autre. Plus l'humanité s'assimile le dogme de l'unité de Dieu, plus elle tend vers sa propre unité; plus elle avance dans la voie de son unification, plus elle se rapproche du monothéisme. Consolante doctrine, sublime vérité que ce parallèle entre l'unité de sentiment et l'unité idéale! *Dieu sera un et son nom sera un*, c'est-à-dire ou bien le monothéisme deviendra une réalité le jour où sur toute la terre on invoquera l'unité comme le but suprême, le *desideratum* le plus élevé de l'humanité, ou bien l'unification des hommes sera une vérité, *un nom propre*, au moment où le monothéisme, se dépouillant de son caractère na-

tional, aura pris la forme d'un dogme universel. La conclusion à en tirer, c'est qu'il y a deux manières d'arriver à cette unité absolue : on peut y aboutir, d'un côté, par les efforts matériels et moraux des peuples à opérer leur rapprochement, à offrir de plus en plus l'image de l'unité terrestre qui réfléchit celle de l'unité céleste, et c'est la tâche de la société civile, tâche, soit dit en passant, de jour en jour mieux comprise ; de l'autre, par la propagation progressive, par la vulgarisation du principe du monothéisme, et c'est la mission d'Israël.

Nous croyons, et tous ceux qui se font une idée juste de l'exégèse biblique croiront sans doute avec nous, que ce n'est pas s'éloigner du texte prophétique que de l'interpréter ainsi.

Nous espérons donc avoir bien établi que l'Écriture nous fait envisager le dogme du monothéisme sous trois points de vue différents. Elle nous le présente d'abord sous la forme simple et vulgaire d'une loi positive, ayant sa réalisation dans l'ensemble des mesures de prohibition prises contre l'idolâtrie ; elle nous l'offre ensuite comme principe de croyance, ou, pour mieux dire, de théodicée, ayant son expression dans le *schemâ Israël*; elle nous l'annonce enfin comme dogme universel, destiné à ranger un jour sous sa bannière tous les enfants de la terre, soit qu'il descende de Dieu vers l'humanité, soit qu'il remonte de l'humanité jusqu'à Dieu, ou plutôt en dirigeant et en activant ce mouvement par les deux bouts. C'est dans le développement de ces trois points que réside la science du monothéisme.

Nous allons voir ce que la tradition et la théologie nous enseignent sur ce grave sujet dont l'Écriture a tracé le cadre, en laissant à ses deux auxiliaires le soin de le remplir par leur enseignement.

CHAPITRE II. — Le monothéisme selon la tradition.

§ 1er. *Le Schemâ.*

Comme nous l'avons constaté à propos du dogme de la création (1), il convient de prendre la doctrine traditionnelle à son point de départ, de la saisir dans la pensée et dans l'action du grand synode, intermédiaire entre les deux cycles. Nous allons donc tout d'abord chercher la trace du monothéisme dans la liturgie et dans la place qui y est assignée à ce dogme. Nous avons vu ce qu'Ezra et son conseil avaient fait pour l'extirpation de l'idolâtrie, mission dans laquelle ils réussirent à merveille (2). Mais ils ne se contentèrent pas de ce résultat matériel : ils eurent à cœur d'ajouter à cette victoire du monothéisme sur le polythéisme un triomphe direct, immédiat comme dogme fondamental et principe de croyance. De là la place d'honneur occupée par le schemâ dans le rituel (3). Telle est la pensée qui préside à l'institution du rituel, où le schemâ est comme le centre dont les autres prières du matin et du soir forment la circonférence, et qui se fait jour dans tous les enseignements de la Halacha au sujet de la récitation de ce texte du Pentateuque (4). C'est le schemâ qui est la prière essentiellement obligatoire ; c'est le schemâ qui constitue la vraie confession, la confession de la royauté de Dieu ; c'est le schemâ qui, à l'exception de toutes les autres prières et bénédictions, exige une attention et une intention toutes spéciales; c'est le schemâ qu'il faut réciter avec le plus de recueillement matin et soir, qu'il n'est pas permis d'omettre, ou même de réciter négligemment,

(1) Premier dogme, chap. Ier, § 6.
(2) Introduction, IIe partie, § 6, p. 72.
(3) Talmud, Berachoth, chap. 1er et 2 tout entier.
(4) *Ibid.*

sans encourir une peine spirituelle ; c'est le schemâ dont il est interdit d'interrompre la lecture, même pour rendre les hommages dus à un roi ; c'est le schemâ dont la prononciation et l'accentuation commandent les soins les plus minutieux, semblables à ces glaces d'une eau pure que le plus léger souffle peut ternir ; c'est le schemâ qu'on doit réciter avec le lever du soleil et répéter le soir au moment de s'endormir, afin qu'il soit ainsi notre premier comme notre dernier mot de chaque jour, et que la profession de foi du monothéisme embrasse notre vie tout entière ; et c'est surtout le terme final du schemâ, le mot *un*, dont l'expression verbale doit être accompagnée de l'intention mentale, qui doit équivaloir pour nous à la confession de la royauté de Dieu dans le ciel, sur la terre et aux quatre points cardinaux (1). Il fallait à coup sûr avoir conçu du texte du schemâ la plus haute idée pour en défendre l'intégrité et en entourer la lecture de tant de mesures conservatrices.

§ 2. *La prédiction de Zacharie interprétée par la Tradition.*

Remarquons d'abord que déjà dans le rituel le verset de Zacharie se trouve juxtaposé au schemâ (2), apparemment pour faire d'autant mieux ressortir leur identité par rapport au principe du monothéisme; on en a fait ensuite la finale de la prière de Alenou, dont nous avons eu déjà l'occasion d'affirmer la haute valeur (3) ; et c'est, par conséquent, cette espérance du triomphe général du monothéisme qui clôt la prière journalière du matin et du soir. Mais ici la Tradition va plus loin, elle veut voir clair dans cettre promesse de l'un des derniers organes du prophétisme et en préciser le sens. Voici comment elle s'exprime à ce sujet :

« *Et alors Dieu sera roi de toute la terre*. Est-ce qu'aujour-

(1) Talmud, Berachoth, fol. 2, 11, 13, 15 ; Menahoth, fol. 32.

(2) Voir l'office de Moussaph de Rosch Haschana, série des Malkioth.

(3) Introduction, II[e] partie, p. 68.

« d'hui Dieu n'est pas roi sur toute la terre? La différence « consiste en ceci. Dans ce monde, nous reconnaissons en quel- « que sorte deux principes, bien qu'émanant d'un être unique. « N'avons-nous pas, en effet, deux formules de bénédiction, et, « tandis que pour le bien nous rendons des actions de grâces « à l'être bon et bienfaisant, ne nous adressons-nous pas, quand « il s'agit du mal, au juge *véridique?* Eh bien, dans le monde « futur il n'y aura qu'une seule formule, et l'on n'adorera plus « que l'*être bon et bienfaisant.* »

« *En ce jour Dieu sera un et son nom sera un.* Est-ce qu'au- « jourd'hui son nom n'est pas un? Voici la distinction à établir « à ce sujet. Aujourd'hui, le vrai nom de Dieu s'écrit, mais ne « s'énonce pas, et dans la prononciation le nom ineffable est « remplacé par la dénomination de *Adonaï* (maître, seigneur); « mais dans le monde futur le nom de Dieu sera prononcé tel « qu'il s'écrit (1). »

Il n'est pas facile de dégager l'idée qui se cache sous l'interprétation, un peu vague et obscure, que nous venons de rapporter. Essayons cependant. Il est certain, et la division même du texte prophétique nous l'indique, qu'il y a là deux enseignements théoriques, rattachés par l'exégèse à un texte de l'Écriture. Nous croyons y voir l'unité de Dieu dans son double rapport avec nous, ses créatures, et avec lui, le créateur. On demande s'il est bien possible à l'homme de concevoir nettement l'idée de l'unité de Dieu, en présence de ce dualisme du bien et du mal dont il ne cesse de subir l'influence contradictoire, de cette pensée de deux principes distincts, l'un auteur du bien, l'autre cause du mal; pensée si vivace, si dominante, qu'elle a envahi jusqu'au terrain religieux, pénétré dans le sanctuaire, laissé son empreinte dans le culte. Comment, en effet, comprendre cette double formule de bénédiction, remontant jusqu'aux fondateurs de la Tradition, jusqu'au grand synode, et dont l'une nous montre en Dieu le *bienfaiteur*, et l'autre le *juge?* N'y a-t-il pas là l'expression d'une dualité au moins apparente, l'indice

(1) Talmud, Pessahim, fol. 50.

de deux courants opposés, sinon de deux principes contraires, c'est-à-dire antipathiques au dogme de l'unité? Oui, répond la tradition, nous reconnaissons toute la force de l'objection, mais il faut distinguer entre la vérité vraie et absolue (qu'elle qualifie de monde futur) et la vérité relative, la vérité mise à la portée du vulgaire (qu'elle nomme le monde présent). Comme le bien et le mal éveillent en nous l'idée du contraste et de l'antagonisme, excitant dans notre sein des sensations et des sentiments si opposés, il a bien fallu se conformer à notre nature et donner une expression *différente*, *mais non opposée*, au besoin que nous éprouvons de rapporter à Dieu nos maux et nos prospérités; mais en réalité il n'y a en Dieu qu'un principe, qu'un agent, qu'un seul mobile d'activité, qu'une forme unique de gouvernement. Et ce principe, ajoute-t-elle, il n'est pas exact de l'appeler l'auteur du bien et du mal; non, il n'y a pas de mal, ou, comme il est dit ailleurs: « Le mal ne peut venir d'en haut (1) »; Dieu, c'est la source du bien; et finalement on ne doit, on ne peut reconnaître en lui que l'*être bon et bienfaisant*. Et voilà ce que veut dire le prophète en appelant Dieu le roi de toute la terre; or, le roi juste et vertueux, soit qu'il récompense les bons, soit qu'il châtie les méchants, est toujours loué de la même façon, et personne ne s'avise de voir en lui deux êtres distincts, l'un qui récompense, l'autre qui punit. Au lieu donc de faire Dieu à notre image et, le rapetissant à notre taille, de voir en lui une sorte de double nature, sachons nous élever à sa hauteur, remonter jusqu'à la source de tout bien et, quoi qu'il nous arrive, le proclamer l'être bon et bienfaisant. Voilà pour l'unité de Dieu par rapport à nous, son objet. Voici maintenant pour l'unité envisagée dans son sujet. Ici la démonstration se fait encore sous la forme d'une objection suivie de la solution. Puisque la religion, objecte-t-on, semble nous interdire toute spéculation sur la nature de Dieu, et qu'elle a substitué au nom propre de Dieu, au tétragramme exprimant l'essence, celui d'*Adonai*, signifiant le maître,

(1) Beréschith Rabba, sect. 51.

le gouverneur, que l'on connaît par ses actes, par ses décrets, bien qu'il reste invisible au fond de son palais, qu'est-ce alors que ce dogme de l'unité de Dieu, de l'unité qui n'a rapport qu'à son essence, qu'à sa substance, c'est-à-dire à ce qui est pour nous l'insondable mystère? « Oui, répond-on à cette objection, l'essence de Dieu est inconcevable; oui, l'unité de Dieu, principal attribut de cette substance, est difficile à comprendre. Mais, par cela même que ce nom ineffable existe, qu'il est écrit, que nous l'avons sous les yeux, il nous invite à l'étudier, il provoque notre attention, nos réflexions, nos méditations; il semble nous annoncer qu'il arrivera une époque où nous en aurons l'intelligence, où nous saisirons quelque chose de sa nature, de sa personnalité, et c'est là pour nous un puissant motif, non pas de nous détourner, mais, au contraire, de nous rapprocher de l'étude du monothéisme, de hâter l'époque où nous invoquerons en connaissance de cause le Dieu *un* comme nous invoquons actuellement le Dieu *souverain.* »

On pourrait définir cette interprétation du texte de Zacharie « devoir de s'occuper de l'unité de Dieu, obligation d'aborder de front les difficultés de cette étude, nécessité d'écarter les obstacles et les objections qui tendent à nous en barrer le chemin. » Il est inutile de faire ressortir l'importance de cet enseignement qui élève la connaissance du monothéisme à la hauteur d'un devoir national.

Cette explication, différente de celle que nous avons donnée nous-même du verset de Zacharie, ne lui est pas opposée. On sait que l'une des grandes règles de l'exégèse rabbinique, c'est que le sens littéral et naturel ne saurait jamais être détruit par l'interprétation libre (1). Les idées de propagation et d'universalité que nous y rattachons subsistent donc dans toute leur intégrité, indépendamment du commentaire talmudique. Mais il y a mieux que cela : nous allons mettre ces idées sous le patronage et dans la bouche même de la tradition.

(1) Talmud, Sabbath, fol. 63. אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

§ 3. *De l'universalité du monothéisme dans la Tradition.*

« Qu'est-ce qui est écrit dans les thephilin ou phylactères « portés par le Maître du monde? C'est le texte que voici : « Où est-il sur la terre un peuple *un* comme ton peuple, « Israël (1)? » Est-il possible que Dieu se montre fier du rang « d'Israël dans le monde? Oui, car il est écrit : « Tu as au- « jourd'hui glorifié Dieu en te soumettant à toutes ses lois ; à « son tour Dieu te glorifie en te choisissant pour son peuple de « prédilection (2). » Et qu'est-ce que c'est que cette réciprocité « d'hommages et de félicitations entre Dieu et Israël? Elle « consiste en ceci : Vous avez bien voulu, dit Dieu à Israël, « me proclamer le Dieu *un*, à mon tour je vous proclame le « peuple *un*, comme il est écrit : Est-il sur la terre un autre « peuple comme Israël, le peuple *un* (3)? »

Nous n'avons pas la pensée d'entrer ici dans l'explication de ce que l'on entend par ces *phylactères divins* qui ont exercé la sagacité de tous les commentateurs (4). Ce qui doit fixer notre attention, comme inhérent à notre sujet, c'est ce parallèle tracé entre le Dieu *un* et le peuple *un*. Si l'on veut bien remarquer l'expression du texte biblique : « Tu *glorifies* Dieu, et Dieu te *glorifie* de son côté, » et puis ces termes de la légende : « Vous faites de moi une unité *dans le monde*, aussi ferai-je de vous une unité *dans le monde*, » on y verra, pour ainsi dire, éclater aux yeux la mission d'Israël. Israël sera le peuple *un*, parce qu'il proclame le Dieu *un*; quoi de plus clair et de plus précis? Il ne suffit donc pas qu'Israël professe cette vérité, qu'il s'assimile complétement le dogme du monothéisme ; il n'accomplirait que la moitié de sa tâche s'il le gardait par devers lui, s'il ne faisait rien pour le propager, s'il ne s'en servait comme d'un divin flambeau destiné à éclairer les nations (5). « Tu as *glorifié*

(1) II Samuel, VII, 23; I Chronique, XVII, 21.

(2) Deutér., XXVI, 17 et 18.

(3) Talmud, Berachoth, fol. 6.

(4) *Ibid.*, Eïn Yacob.

(5) Isaïe, XLII, 6.

le Dieu unique, » c'est-à-dire tu l'as fait connaître aux autres. Cette mission, sans doute, ne s'accomplira pas toujours de la même façon; mais sous la diversité de formes et la variété d'aspects elle restera identique au fond. Israël rendra hommage à cette unité à la face des nations, tantôt par la guerre, non pas offensive, mais défensive, défendant son principe contre les attaques du polythéisme, contre les Chananéens, contre les Assyriens, contre les Grecs, contre les Romains, tantôt par le martyr, avec Michaël, Hanania et Azaria dans la fournaise ardente, avec Daniel dans la fosse aux lions, avec les dix martyrs, personnifiant, d'après la légende, les dix frères de Joseph, tantôt par les longues et indicibles souffrances du moyen âge, martyre physique doublé du martyre moral, constituant un genre d'enseignement qui ne manque pas d'efficacité et qui vaut peut-être mieux que le prosélytisme. C'est un prosélytisme d'une nature toute spéciale, agissant sans violence matérielle ni contrainte morale, s'infiltrant tout doucement dans les cœurs, comme la goutte d'eau qui creuse à la longue le plus dur rocher. Il n'est pas possible que les nations ne sentent rien, ne comprennent rien au spectacle d'un petit peuple dispersé aux quatre coins du monde, témoignant partout de sa foi, ne transigeant jamais avec son principe, possesseur d'un mot d'ordre qui lui sert à reconnaître partout les siens, qui, dans sa dissémination, présente l'émouvante image de tronçons palpitants conservant séparément la vie et l'âme de l'être collectif! Mais ce n'est pas à dire qu'il n'arrive un moment où, la guerre, la force brutale, le martyre, la haine et le dédain ayant ici entièrement cessé, là considérablement diminué, Israël soit appelé à revêtir son principe d'une forme nouvelle, supérieure à toutes les précédentes; nous voulons dire la forme noble, élevée, immatérielle de l'instruction, de la science, de l'exposition lumineuse du monothéisme puisée dans ses livres, dans ses traditions et dans son histoire, et cette forme sublime est nettement indiquée dans le verset qui suit la double proclamation de l'unité de Dieu et de l'unité d'Israël. Il y est dit : « Tu seras au-dessus de toutes les nations par la

louange, par le nom et par la gloire, en restant le peuple consacré à l'Éternel ton Dieu (1). » Ce qui veut dire évidemment : en remplissant ta mission de peuple *un*, enseignant le Dieu *un* à l'humanité.

Qui oserait dire après cela que la tradition est restée ignorante ou insouciante du devoir de généralisation et de propagation universelle de l'unité de Dieu? Il semblerait qu'elle ait pris à tâche d'en élever encore la sanction en la rattachant à la cause de la révélation, à la parole et à la pensée de Moïse.

§ 4. *Du résultat pratique du monothéisme : alliance de l'unité de Dieu avec l'amour de Dieu.*

Au point de vue des conséquences pratiques, morales et religieuses à tirer du principe du monothéisme, et qui, aux yeux de la Tradition, l'emportent de beaucoup sur les théories, il en est une, et des plus élevées, contenue dans la légende du martyre de l'illustre Akiba : « Quand le moment de son martyre « arriva, dit-elle, c'était l'heure de la récitation du schemâ. « Pendant qu'on l'écorchait vif avec des peignes de fer, son « unique pensée, sa seule préoccupation était d'offrir à Dieu « le sacrifice de sa vie avec un sentiment de parfait amour. A « la vue de cette incroyable abnégation, ses disciples lui dirent : « Est-il possible de pousser aussi loin le recueillement et la « piété? » Le martyr répondit : « Toute ma vie j'ai récité ce texte « qui nous prescrit d'aimer Dieu de toute notre âme avec le « désir de réaliser cet amour divin ; toujours je me suis dit : « Quand serai-je assez digne d'offrir à Dieu le sacrifice de ma « vie? et à présent que le moment en est venu, j'hésiterais, je « faiblirais dans cette pensée d'amour! » Il eut soin de prolonger « l'intonation du mot *Ehad* et de le faire durer jusqu'à l'expi- « ration de sa noble âme. Alors une voix du ciel fit entendre « ces paroles : « Heureux, ô Akiba, toi dont l'âme a quitté le

(1) Deutér., XXVI, 19.

« corps en confessant l'unité de Dieu ! » Et un écho du ciel « répéta : « Heureux, ô Akiba, toi qui as exhalé ton âme avec « le mot *Ehad*, va jouir de la félicité éternelle (1). »

Ce que nous tenons à constater, ce qui ressort avec évidence de cette légende du martyrologe juif, c'est l'union ou pour mieux dire l'identification de l'unité avec l'amour de Dieu, ces deux principes qui se suivent immédiatement dans le texte du schemâ, et que le saint martyr confond dans son culte, puisque de la confession de l'unité il fait l'expression de son amour ardent et sans bornes pour Dieu. Ne s'ensuit-il pas clairement que l'amour divin en esprit et en vérité ne saurait exister en dehors du monothéisme? Si c'est là un axiome basé sur l'Écriture et la tradition, il n'est pas sans fondement dans la raison; il est fondé notamment sur deux puissants motifs que nous allons indiquer : le premier, c'est que dans le monothéisme seul l'amour de Dieu ne subit aucun partage; il n'y a, pour parler comme le sage, ni second, ni fils, ni frère (2) qui en distraie quelque chose pour l'attirer à lui; il reste exclusivement voué à Dieu, comme à la source éternelle d'où tout jaillit et où tout revient. Mettez quelque chose à côté de Dieu, associez-lui un être quelconque, élevez au rang de la Divinité n'importe quelle individualité, ange, archange, verbe, Esprit-Saint, Messie, faites-lui l'offre de vos hommages, de vos sacrifices et de votre vie; vous pouvez encore être héros et martyr, un modèle des plus nobles et plus purs sentiments, un exemple à étudier et à imiter, mais vous n'avez plus l'amour de Dieu plein et entier, par la seule raison que vous l'accordez dans la même mesure à ce qui n'est pas lui. Qu'importe, dira-t-on, puisque j'aime l'idéal du bien et du juste? Il n'importe pas peu, non-seulement au point de vue théorique, mais même sous le rapport pratique. Il peut arriver que, par suite de cette confusion qui se fait dans votre intelligence entre Dieu et un autre être, vous veniez à hésiter si jamais vous étiez mis en demeure de choisir entre eux, voire même à donner votre amour et votre culte à

(1) Talmud, Berachoth, fol. 60.   (2) Ecclés., IV, 8.

la créature de préférence au créateur. Dans le monothéisme, toute éventualité de cette nature disparaît. Ici un seul amour domine tous les autres, se les subordonne et se fait le régulateur de toutes nos affections terrestres. Ne rien préférer, ne rien égaler à Dieu, voilà la conséquence qui découle, transparente et lumineuse, de l'unité de Dieu.

Le second motif à l'appui de la liaison intime, indissoluble, entre l'unité et l'amour de Dieu, repose sur le caractère même de l'amour divin. Quel est le caractère de l'amour divin ? par quoi se distingue-t-il de tous les autres? Ce ne peut être que par son immatérialité, abstraction faite de toutes les attractions, sensations et sentiments qui sont les éléments de l'amour humain. Cet amour pur n'a de réalité qu'au sein du monothéisme. Pourquoi ? Parce qu'en adorant à côté de Dieu un être visible, — planète, soleil, lune, étoile, ou Dieu s'incarnant dans l'homme, — notre amour ne peut entièrement se soustraire à l'influence du motif personnel ou charnel, dans la dernière hypothèse surtout, où l'on tient à posséder le corps de ce Dieu ; et alors on se met à l'aimer avec la fougue de l'imagination, parfois avec les ardeurs des sens, absolument comme dans les amours terrestres et vulgaires. Et cette leçon ne résulte-t-elle pas des termes dans lesquels on nous décrit la mort d'Akiba? L'illustre père de la synagogue ne court pas au devant du martyre ; il ne se jette pas de gaieté de cœur sous les pieds des bêtes du cirque ; il ne se précipite pas sur la pointe du glaive des gladiateurs ; il ne provoque ni la haine ni la férocité de ses bourreaux ; en un mot, son martyre n'a rien de théâtral, rien qui sente le héros, le héros qui semble dire : « *Vos, plaudite!* » Il ne se confesse que devant Dieu et devant ses propres disciples, qu'il veut instruire par sa mort comme par sa vie. Il est heureux d'offrir sa vie à Dieu, de réaliser ce sacrifice, le plus grand que l'homme puisse offrir à Dieu ; mais c'est d'un bonheur tout spirituel, pur de tout mélange d'aspiration soit à la gloire, soit à une jouissance déterminée. Voilà le vrai martyre, le réel amour de Dieu, et Rabbi Akiba le confond avec raison dans la confession de l'unité de Dieu, le monothéisme seul étant

capable de détacher l'amour divin de ses liens plus ou moins matériels, de le transporter sur les ailes de l'infini, de le lancer sans péril dans ces régions pures où règnent sans partage l'impersonnel, le divin, l'absolu, le pur et l'idéal.

La conclusion finale de cette proclamation de l'alliance entre l'unité et l'amour de Dieu, c'est que le dogme de l'unité de Dieu n'est pas un principe abstrait, n'ayant de valeur que pour les esprits spéculatifs, puisqu'il aboutit à l'amour, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus intime, de plus vivace et de plus impérieux dans notre nature.

§ 5. *Résumé des enseignements de la Tradition sur le monothéisme.*

Les textes traditionnels qui viennent de passer sous nos yeux et l'interprétation qui en est l'objet suffisent pour nous donner une idée de la profondeur de ces enseignements sur le monothéisme. On voit qu'elle l'envisage au point de vue subjectif et objectif, dans son principe et dans ses conséquences. Par sa réglementation de la lecture du schemâ, la tradition suit la trace de Moïse, rattachant le dogme à une prescription positive et journalière ; par l'exégèse qu'elle applique au texte de Zacharie, elle fait passer le monothéisme du domaine de la pratique dans celui de la théorie, elle nous signale le devoir de l'étudier en lui-même, elle repousse les objections que l'on voudrait tirer de la religion elle-même pour combattre toute méditation sur ce grave sujet, elle en affirme le côté théorique, rationnel et spéculatif ; par la légende des phylactères divins, elle constate, elle proclame l'universalité du monothéisme, que c'est la mission d'Israël de réaliser et d'amener à bonne fin par l'exemple et par le précepte, par sa vie comme par son instruction ; enfin, par la légende de Rabbi Akiba elle nous fait voir l'identité entre l'unité et l'amour de Dieu, constituant ainsi le monothéisme en générateur de la religion et du culte, dont c'est le but d'allumer et d'entretenir dans nos cœurs

le foyer de l'amour divin. Ces idées n'y sont pas exposées d'une manière systématique, pas plus qu'avec une précision dogmatique : elles s'y montrent, ou plutôt s'y cachent sous la forme symbolique, allégorique et légendaire, pour laquelle la tradition conçoit une si vive affection et qui a ses avantages propres, notamment celui d'exciter le travail de la pensée, de trouver toujours du nouveau sous cette enveloppe de sphinx. Ce qui lui fait dire encore : « Que la loi de Dieu soit chaque jour nouvelle pour toi (1), » passage qui signifie que les enseignements de l'Écriture et de la Tradition sont inépuisables. On voudra remarquer aussi que tous ces préceptes et ces leçons concernant le monothéisme s'appuient sur les textes bibliques, sur le schemâ et sur le passage de Zacharie, sur le schemâ principalement, dont la tradition fait la pierre angulaire du culte officiel en même temps que de la religion et de la théodicée, ainsi que le démontrent les fragments cités.

CHAPITRE III. — Le monothéisme dans l'école théologique.

§ 1er. *Saadia.*

Il commence son exposé du monothéisme en ces termes (2) : « Dieu nous a fait savoir par ses prophètes qu'il est *un*, vi-
« vant, pouvant, voulant, sachant, incomparable sous le rap-
« port tant subjectif qu'objectif, et cette révélation théorique a
« été confirmée par des signes et des miracles qui en sont la
« sanction. Chacun de ces attributs s'appuie sur des textes
« positifs : il y en a pour l'unité de Dieu (3), pour la vie (4),

(1) Talmud, *passim.*

(2) Les croyances et les opinions, deuxième leçon : De l'unité de Dieu.

(3) Deutér., VI, 5; *Ibid.*, XXXII, 12 et 39.

(4) *Ibid.*, V, 23.

« pour la puissance (1), pour la sagesse (2), enfin pour sa nature « incomparable soit comme substance, soit comme cause (3). « Nous nous sommes efforcé déjà de confirmer par le raisonne- « ment ces cinq attributs enseignés par la révélation prophé- « tique ; nous y avons réussi, et nous avons trouvé dans les « lumières de la raison non-seulement la confirmation de ces « attributs, mais encore la réfutation de toute opinion con- « traire. »

Après ce préambule, qui est une entrée en matière pour la question des attributs en général, dont il traite dans la même leçon, Saadia aborde directement le principe de l'unité de Dieu.

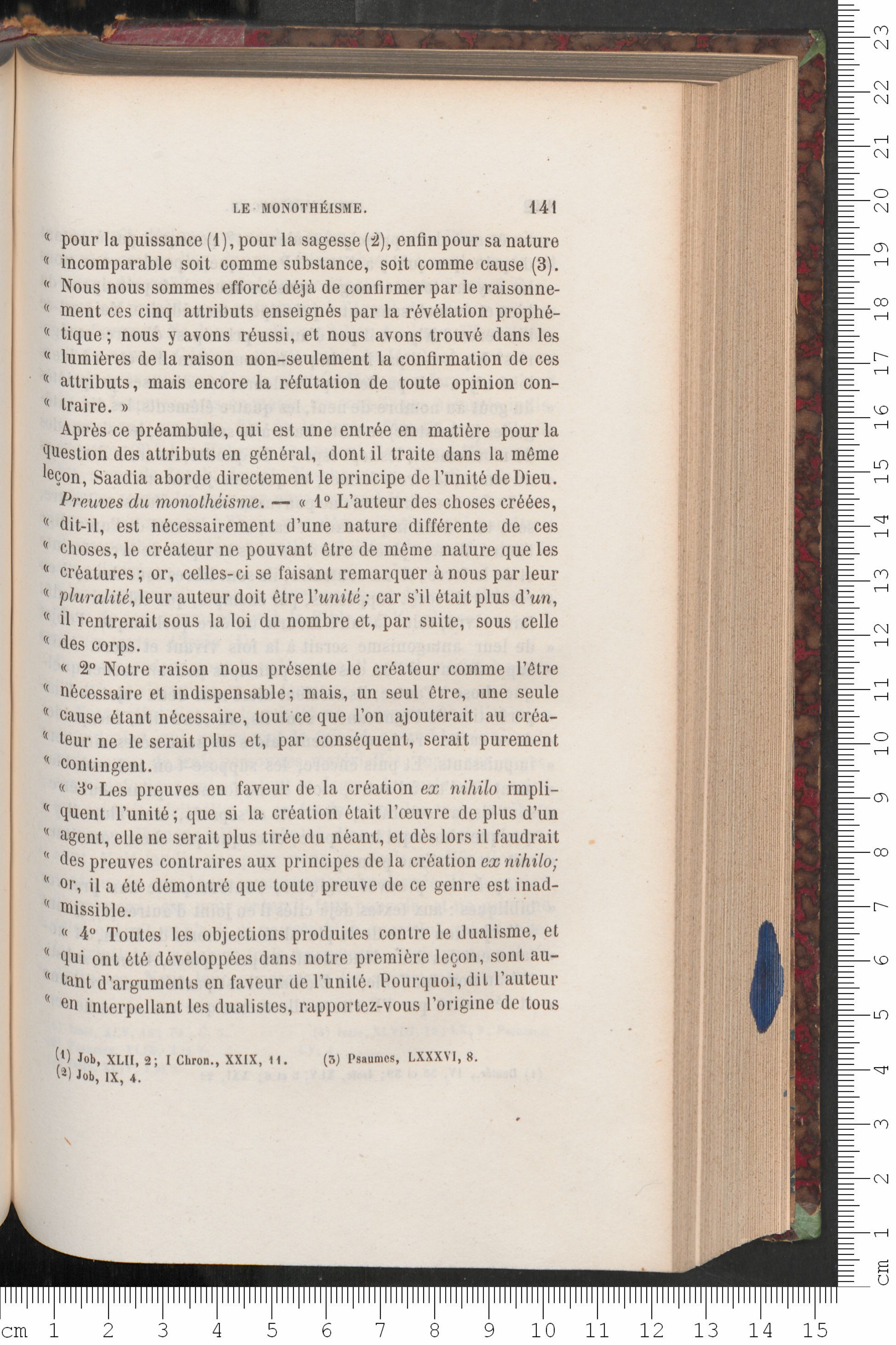
Preuves du monothéisme. — « 1° L'auteur des choses créées, « dit-il, est nécessairement d'une nature différente de ces « choses, le créateur ne pouvant être de même nature que les « créatures ; or, celles-ci se faisant remarquer à nous par leur « *pluralité*, leur auteur doit être l'*unité ;* car s'il était plus d'*un*, « il rentrerait sous la loi du nombre et, par suite, sous celle « des corps.

« 2° Notre raison nous présente le créateur comme l'être « nécessaire et indispensable ; mais, un seul être, une seule « cause étant nécessaire, tout ce que l'on ajouterait au créa- « teur ne le serait plus et, par conséquent, serait purement « contingent.

« 3° Les preuves en faveur de la création *ex nihilo* impli- « quent l'unité ; que si la création était l'œuvre de plus d'un « agent, elle ne serait plus tirée du néant, et dès lors il faudrait « des preuves contraires aux principes de la création *ex nihilo ;* « or, il a été démontré que toute preuve de ce genre est inad- « missible.

« 4° Toutes les objections produites contre le dualisme, et « qui ont été développées dans notre première leçon, sont au- « tant d'arguments en faveur de l'unité. Pourquoi, dit l'auteur « en interpellant les dualistes, rapportez-vous l'origine de tous

(1) Job, XLII, 2 ; I Chron., XXIX, 11.
(2) Job, IX, 4.
(3) Psaumes, LXXXVI, 8.



« les êtres à deux principes seulement? pourquoi pas à autant « de principes qu'il y a d'êtres? Parce que, répondez-vous, nous « les voyons tous se ranger sous les deux chefs principaux du « bien et du mal, sans autre principe intermédiaire. Mais est-ce « bien exact? N'y a-t-il pas d'autres principes, d'autres catégo- « ries? N'y a-t-il pas les cinq sens soumettant les êtres à leurs « lois? n'y a-t-il pas les sept couleurs, les diverses propriétés « du goût au nombre de neuf, les quatre éléments, les dix caté- « gories (d'Aristote) se rattachant à la substance, les six modes « du mouvement, les sept espèces de quotité, les trois divisions « du temps, les trois formes, et que sais-je encore?

« 5° Ces deux créateurs ne pouvant rien faire l'un sans l'autre, « sont tous deux impuissants : car, si la volonté de l'un oblige « l'autre, ils sont placés tous deux sous l'empire de la contrainte « et de la force; si, au contraire, ils sont libres tous deux, il en « résulterait ceci : supposons, par exemple, que celui-ci voulût « faire vivre, celui-là faire mourir un être quelconque, l'objet « de leur antagonisme serait à la fois vivant et mort. Autre « supposition : si l'un des deux principes pouvait cacher quel- « que chose à l'autre, ils seraient alors tous deux sujets à l'im- « perfection de l'ignorance; sont-ils, au contraire, incapables « de se cacher réciproquement, alors ils sont nécessairement « impuissants. Et puis encore, les suppose-t-on indissoluble- « ment liés l'un à l'autre, alors ils ne forment qu'un seul être; « sont-ils, au contraire, distincts et séparés, mais alors il y a « quelque chose qui les sépare, et ce quelque chose constitue- « rait un troisième principe.

« Après les preuves logiques, l'auteur passe aux preuves « bibliques : aux textes déjà cités il en joint d'autres (1). Quant « à l'objection tirée de la pluralité des noms de Dieu, et no- « tamment des deux dénominations principales, *Adonaï*, substi- « tué au nom ineffable, et *Elohim*, il est parfaitement reconnu « et démontré par l'Écriture elle-même que ces noms ne ser-

(1) Deutér., IV, 35 et 39; Isaïe, XLV, 5 et 6; XXI, 22.

« vent qu'à désigner un seul et même objet (1). Rien ne s'op- « pose à ce que l'on donne à Dieu tantôt tel nom, tantôt tel « autre, dès qu'il est avéré que ce sont ses noms à lui. L'Écri- « ture ne procède pas autrement à l'égard des noms propres « des hommes. Ne donne-t-elle pas à l'un des juges d'Israël tan- « tôt le nom de Gédéon, tantôt celui de Jérubaal, après nous « avoir prévenus que Jérubaal et Gédéon n'en forment qu'un? « Et les hommes, pris en masse, ne sont-ils pas nommés indis- « tinctement peuples, fils de la terre, fils d'Adam, fils de « l'homme (2)? Les Hébreux ne portent-ils pas indifféremment « les noms de Jacob, Israël, Yeschouroun (3)? En thèse gé- « nérale, toutes les fois que nous, monothéistes, nous rencon- « trons, par rapport à Dieu, une dénomination qui paraîtrait « incompatible avec le sens rationnel, il faut la prendre dans le « sens figuré. »

L'auteur renvoie pour le développement de cette thèse à la préface de son commentaire à la Bible, et l'applique encore à quelques textes d'Isaïe (4).

Dans son ardeur pour la polémique, il prend ensuite à partie la trinité, et s'exprime en ces termes :

« Notre réfutation de la trinité ne s'adresse pas à l'opinion « du vulgaire, qui, par ce mot de *trinité*, entend la réunion de « trois corps, de trois personnes matérielles, mais aux sages, « aux théologiens qui adoptent ce dogme, lesquels ont imaginé « une trinité spirituelle, en se fondant sur les trois attributs « que nous donnons à Dieu, c'est-à-dire, vivant, sachant, pou- « vant. Mais tandis que pour nous ces trois qualifications ne « sont que la conséquence unique et simultanée de la notion « de créateur, car pour créer il faut pouvoir, et ne *peut* que « celui qui *vit*, et n'agit ni ne crée bien que celui qui est sage, « les trinitaires y voient trois hypostases, trois personnalités « distinctes. Nous leur opposerons les arguments suivants :

(1) Isaïe, XLV, 18; Ps., C, 3.
(2) Psaumes, XLIX, 2 et 3.
(3) Isaïe, XLIV, 1 et 2.
(4) Isaïe, XLVIII, 16; LX, 2; Psaumes, CV, 4.

« 1° Les trinitaires admettent ou une trinité corporelle, et alors « ils retombent dans l'erreur grossière de l'ignorante multitude, « erreur tant de fois et si victorieusement réfutée par notre « démonstration de l'immatérialité de Dieu, ou bien une trinité « spirituelle. Mais en soutenant que la substance, la vie et la « sagesse divines sont trois entités différentes, ils aboutissent « forcément à un Dieu matériel, en dépit de leurs protesta- « tions ; car cette variété d'attributs implique la variété en « Dieu ; or tout ce qui est susceptible de variété est corporel. « Pour nous, point de diversité d'attributs en Dieu ; et nous « croyons avoir suffisamment démontré que les dénominations « multiples que nous appliquons à Dieu ne sont que l'effet de « l'imperfection de notre langage, sans exprimer une pluralité « réelle. Les trinitaires ne ressemblent pas mal aux Parsis, « adorateurs du feu, qui prétendent aussi que ce n'est pas le « feu qu'ils adorent, mais un certain élément qui brûle, qui « éclaire et qui remonte en l'air. C'est toujours le feu exprimé « par circonlocution. — 2° Nous amènerons forcément le tri- « nitaire à reconnaître la matérialité de Dieu. Il a beau nier « la matérialité, en se fondant sur ce que la matière est créée, « tandis que Dieu est incréé, pour être conséquent avec lui- « même, il ne peut pas séparer la substance de Dieu de sa vie « et de sa sagesse, tout être recevant la vie du dehors étant « nécessairement créé. Son raisonnement d'ailleurs ne repose « sur aucune base logique. Pourquoi affirmons-nous que la vie « de l'homme est autre chose que sa substance ? parce qu'en le « voyant aujourd'hui en vie, demain mort, nous en tirons la « conclusion qu'il est dans l'homme un principe vital qui en se « retirant le laisse mort. De même, en voyant cet homme tantôt « sage, tantôt privé de raison, nous en concluons qu'il porte « en lui un principe de sagesse, lequel en se retirant le laisse « dans l'ignorance et la folie ; que si ces phénomènes ne « surgissaient pas dans l'économie de l'homme, l'idée ne nous « serait jamais venue de séparer en lui la substance de la « vie et de la sagesse. Or, nous ne pouvons supposer un in- « stant où Dieu ne soit pas vivant et sage ; donc le créateur

« est vivant et sage par cela seul qu'il existe. Puis nous pose-
« rons aux trinitaires cette question : Pourquoi reconnaissez-
« vous en Dieu trois personnes ou *hypostases* : substance, vie
« et sagesse? Pourquoi pas une quatrième, la toute-puis-
« sance, voire même une cinquième et une sixième, savoir la
« vue et l'ouïe? Serait-ce que la vie implique la puissance, et
« que la sagesse embrasse la vue et l'ouïe? Mais alors la sagesse
« implique aussi la vie, personne, à coup sûr, ne pouvant sup-
« poser que l'on soit sage si l'on ne vit pas. Voilà donc certes
« une croyance que l'on peut taxer comme inconsidérée
« et irréfléchie. — 3° Admettre en Dieu une seule modifica-
« tion, c'est les reconnaître toutes implicitement : ainsi l'exige
« la faculté ou la loi de généralisation, qui ne reconnaît que
« des faits collectifs, sans se soucier des faits individuels. —
« 4° Quelques-uns des trinitaires ont cru pouvoir enter leur
« doctrine sur l'Écriture. Examinons les textes qu'ils croient
« favorables à leur système. C'est d'abord celui où il est ques-
« tion de l'esprit et du verbe de Dieu (1). Mais cet esprit (*Rouah*)
« et ce verbe (*Milla*) ne sont pas autre chose que la parole ré-
« vélée, mise par Dieu dans la bouche du prophète, et ces
« deux mots signifient *vision* et *prophétie*. D'autres ont cru
« découvrir la personne de l'*Esprit Saint* dans un texte de
« Job (2), et celle du Verbe divin dans un verset des psaumes (3).
« Mais ils n'ont fait qu'afficher leur ignorance de la langue sa-
« crée, ces deux mots voulant dire la volonté, l'ordre, le désir
« et l'agrément de Dieu ; ils ont pour objet de nous enseigner
« que Dieu a conscience de ses actes, qu'il agit sans erreur ni
« contrainte, comme l'Écriture le dit ailleurs (4); ils nous ré-
« vèlent en outre que Dieu a tout fait, ciel, terre, contenant
« et contenu, d'un seul coup et non pas successivement (5).
« — 5° En s'appuyant sur la Bible pour faire de l'esprit et de
« la parole de Dieu des personnalités distinctes, des *hypostases*,

(1) II Samuel, XXIII, 2.
(2) Job, XXXII, 8.
(3) Psaumes, XXXIII, 6.
(4) Job, XXIII, 13.
(5) Isaïe, XLVIII, 13.

« pourquoi les trinitaires n'en reconnaissent-ils pas d'autres?
« La Bible ne parle-t-elle pas de la main de Dieu qui agit, des
« yeux de Dieu qui observent et surveillent, de la gloire de
« Dieu qui réside, de la colère de Dieu qui s'excite, de la misé-
« ricorde de Dieu qui s'émeut? Évidemment ce ne sont là que
« des expressions figurées, des homonymies dont on ne se sert
« que pour rendre intelligible l'action providentielle. D'au-
« tres se sont étayés de l'expression «Faisons l'homme,» émise
« par Dieu au moment de créer Adam (1) ; mais ce n'est là
« qu'un pur idiotisme, la langue sainte autorisant l'emploi du
« pluriel à la place du singulier dans la bouche de certains
« personnages. Les exemples dans la Bible en sont très-nom-
« breux (2). D'autres ont cru prendre la trinité sur le fait dans
« les trois individus ou anges qui vinrent visiter Abraham (3);
« mais ils n'auraient pas commis cette bévue s'ils avaient lu avec
« quelque attention la fin du chapitre où il est dit formelle-
« ment que Dieu se tenait encore auprès d'Abraham après le
« départ des anges (4), et, par conséquent, il ne pouvait guère
« former avec ceux-ci une personne en trois.

« *Division des trinitaires en quatre classes.* Les trinitaires
« forment quatre sectes, dont trois déjà anciennes et la qua-
« trième relativement récente : la première reconnaît dans le
« Messie un Dieu, âme et corps; la deuxième lui attribue un
« corps créé dans une âme divine; la troisième lui impute une
« âme et un corps créés, auxquels ils ajoutent l'esprit divin;
« enfin la quatrième, la nouvelle secte, le considère comme
« un simple prophète, prenant le terme « Fils de Dieu » dont
« on le qualifie dans un sens figuré, analogue à d'autres expres-
« sions de ce genre que l'on rencontre dans la Bible, celle-ci
« par exemple : Israël est mon fils premier-né (5) ; Abraham,
« l'ami de Dieu (6). »

(1) Genèse, I, 26.
(2) Nombres, XXII, 6; Juges, XIII, 15; Daniel, II, 36.
(3) Genèse, XVIII, 2.
(4) *Ibid., ibid.*, 22.
(5) Exode, IV, 22.
(6) Isaïe, XLI, 8.

L'auteur dit qu'il s'occupera de cette dernière secte dans la leçon suivante, consacrée aux preuves de la vraie révélation, et dans la huitième, où il traitera du dogme du Messie. Puis il dit que « la première opinion, celle qui prétend qu'une partie « de la divinité s'est faite corps et âme (la transsubstantiation), « a contre elle, outre sa réfutation spéciale, tous les arguments « avec lesquels il a combattu, dans la première leçon, le sys- « tème qui envisage la création comme tirée par Dieu de sa « propre substance. La troisième secte, qui reconnaît en Dieu « une âme et un corps humain, est forcée d'admettre qu'un « corps créé peut devenir Dieu, grâce à l'infusion d'une par- « celle divine ; elle l'admet du moins par induction, puisqu'elle « compare cette combinaison à la majesté divine qui apparaît « au milieu du buisson enflammé ; mais alors, comme consé- « quence de cette doctrine, elle devrait considérer comme au- « tant de dieux le tabernacle, le buisson et le Sinaï. Enfin la « seconde opinion, participant de la première par l'admission « d'une âme divine, et de la troisième par la reconnaissance « dans le Messie d'un corps créé, est renversée par la double « série d'arguments produits contre la première et contre la « troisième opinion. »

Appréciation de la théorie de Saadia. — Nous retrouvons dans cette thèse sur le monothéisme la même méthode de dialectique de l'école du *Kalam*, le même esprit de polémique que nous avons été à même de signaler chez lui à propos de sa démonstration du dogme de la création. Nous ne pouvons que renvoyer aux observations que nous avons présentées à ce sujet, à savoir que ce genre d'argumentation subtile, véritable importation étrangère, n'ajoute guère à notre fonds théologique. Le monothéisme ne saurait avoir pour fondements quelques pauvres arguments dérivés du syllogisme ; il a des bases bien autrement solides, il a des racines dans l'essence même du mosaïsme, dans la tradition, dans l'histoire continue du judaïsme. Mais si nous ne pouvons attacher une grande importance à la démonstration logique de Saadia, il n'en est pas de même de son système d'interprétation, de la nouvelle exégèse qu'il met au service des

graves questions de la théodicée, et par laquelle il sait concilier les textes sacrés avec les enseignements de l'expérience et de la raison. Nous signalerons à cet égard l'explication à la fois ingénieuse et vraie qu'il donne de cette variété de dénominations servant à désigner un seul et même Dieu, et sa façon de ramener à l'unité les termes — esprit, verbe, parole. — C'est à ce point de vue aussi qu'il faut remarquer sa discussion au sujet du dogme de la trinité, discussion dans laquelle nous ne croyons pas devoir le suivre, nous bornant à constater que ce qui restera de cette controverse, ce sont moins les arguments qu'il emploie que la saine interprétation des textes par laquelle il établit l'incompatibilité de la trinité avec la révélation sinaïque et prophétique. A cet égard Saadia est véritable chef d'école, le fondateur d'une polémique religieuse qui n'a pas été sans grandeur, qui a atteint un très-grand développement dans des productions telles que les livres חזוק אמונה et נצחון. N'est-ce pas d'ailleurs un immense progrès rien que d'aborder de tels problèmes, d'ouvrir la controverse, de conduire la spéculation vers ces hauteurs sourcilleuses? N'y a-t-il pas là comme une transformation de la science religieuse? Ces considérations suffisent pour engager le théologien à tenir grand compte de l'opinion de Saadia, et à lui assigner une place notable dans l'histoire de la théologie.

§ 2. *Ba'hya. Les devoirs des cœurs.*

On sait que pour Ba'hya l'unité de Dieu est la base fondamentale de tout l'édifice religieux, de toute la théologie, non moins que du culte et de la morale. Aussi aborde-t-il l'étude du monothéisme avec une certaine solennité qui a passé dans son style; c'est ce qui nous détermine à donner dans son entier la théorie de Ba'hya sur le monothéisme. Voici comment il entre en matière :

Préambule de Ba'hya sur le monothéisme. — « En nous li-

« vrant (1) à la recherche des racines et des principes fonda-
« mentaux de notre religion, nous avons reconnu que la vraie
« base, c'est la profession pleine et entière de l'unité de Dieu ;
« c'est elle que nous considérons comme la porte d'entrée de la loi ;
« c'est par elle que se fait le départ entre le croyant et l'athée ;
« elle est enfin comme la tête de la vérité religieuse. S'en
« écarter, c'est renoncer à toute foi comme à toute pratique
« du culte ; et c'est pour ce motif qu'elle est le premier mot
« de la révélation sinaïque (2) comme aussi du *Schemâ Israël*,
« c'est-à-dire de notre *credo*. Aussi ce texte du schemâ doit-il
« être, d'un bout à l'autre, l'objet constant de nos méditations :
« Les enseignements qu'il contient s'enchaînent et se suivent
« dans un ordre de filiation ; ils sont au nombre de dix adaptés
« aux dix commandements du Décalogue. Il commence par nous
« imposer l'obligation de croire en Dieu ; car tel est ici le vrai sens
« du mot schemâ (écoute) qui ne saurait exprimer la simple
« audition de l'oreille, mais la foi venant du cœur, comme
« toutes les fois où ce même terme se rapporte à des faits intel-
« lectuels (3). Après l'obligation de croire en Dieu vient celle
« de reconnaître en lui notre souverain, notre Dieu national, et
« à celle-ci succède le devoir de reconnaître en lui l'unité vraie.
« De ce triple acte de foi, Moïse passe aux conséquences qui en
« découlent : c'est d'abord l'amour parfait de Dieu, amour de
« cœur, d'âme et de tous nos moyens d'action, amour interne
« et externe (auquel il sera consacré une leçon spéciale) ; puis
« il précise les devoirs internes, en nous recommandant de
« graver ces paroles dans nos cœurs, c'est-à-dire d'y croire
« dans notre for intérieur. Des devoirs internes il passe natu-
« rellement aux devoirs externes, embrassant à la fois la pen-
« sée et l'action, tout en insistant sur le rôle de la pensée, le
« cœur et la langue ayant cette stabilité que ne possèdent jamais

(1) Ba'hya, Devoirs du cœur, traité du Monothéisme.

(2) Exode, XX, 2.

(3) Exode, XXIV, 7 ; Deutér., VI, 3. Ici l'auteur est en contradiction avec la tradition, pour laquelle Schema veut dire *comprendre*, *méditer*, mais non pas *croire*. Voir plus haut, Ier chapitre, § 1er ; cf. notre introduction, considérations générales, IV, p. 17.

« au même degré les autres organes corporels. Il est donc bien « entendu que cette fréquence, que ce soin quotidien de réciter « les paroles divines, a pour but de nous les graver dans le « cœur, dans la pensée, dans l'intelligence, ainsi que l'Écri- « ture nous le répète fréquemment (1). Il termine cette pro- « fession de foi par les devoirs exclusivement pratiques, qu'il « donc au nombre de trois, savoir : les deux théphilin et la « mezouza (v. 8 et 9), ayant pour objet de maintenir en nous « le souvenir de Dieu, son amour et l'aspiration incessante « vers ses perfections, sentiments si énergiquement décrits « dans le Cantique des cantiques (2). Et ces devoir spratiques « sont au nombre de trois, parce que le nombre trois est, selon « l'Écriture, le symbole de la force et de l'indestructibilité. En « résumé, le chapitre du schemâ contient dix points, dont « cinq spirituels et cinq corporels. Les cinq spirituels sont : « l'existence, la souveraineté, l'unité, l'amour, et l'amour par- « fait de Dieu; les cinq points matériels sont : l'enseignement « de la loi à nos enfants, l'étude constante pour nous-mêmes de « cette même loi, les théphilin sur le bras, le théphilin sur « la tête, et la mezouza (3). Le schemâ, d'après la tradi- « tion (4), domine toutes les autres parties de la loi de toute « la supériorité qu'exercent les obligations internes sur les de- « voirs externes. En voilà sans doute assez pour expliquer pour- « quoi nous accordons au monothéisme la priorité sur toutes « les questions que nous traiterons dans ce livre. »

« § 1er. *Définition de la croyance en l'unité de Dieu.* »

« Professer l'unité de Dieu d'un cœur parfait, cela veut dire « que la pensée et l'expression doivent être parfaitement d'accord « dans cette croyance, *en tant qu'elle sera entourée des garanties « de la certitude et de l'évidence acquises par le travail de la*

(1) Deutér., XXX, 14; Ps., XVI, 8.

(2) Cant. des Cant., I, 13; VIII, 6.

(3) Cf. avec ce commentaire du Schema celui de R. Isaac Erama, Akéda, dissertation 70.

(4) Talmud, Berachoth, fol. 13.

« *raison démonstrative et spéculative*. A cet égard, la croyance « à l'unité de Dieu diffère chez les hommes suivant leurs facultés « de conception et de discernement : les uns ne professent « cette unité que de bouche, répétant machinalement ce qu'ils « entendent dire sans en rien comprendre ; les autres pro- « fessent l'unité de Dieu de cœur et de bouche, mais seulement à « titre de tradition historique, et sans la comprendre davantage ; « ceux-ci admettent l'unité de Dieu au point de vue rationnel, « mais sans savoir la distinguer des autres unités, ce qui les « expose à matérialiser Dieu, à lui créer des analogies et des « ressemblances. Enfin il en est qui confessent l'unité de Dieu « de bouche et de cœur, et font reposer leur croyance sur la « distinction radicale qui existe entre l'unité *fictive* et l'unité « *vraie* au moyen d'une démonstration claire et précise de l'exis- « tence et de l'unité de Dieu. C'est cette quatrième et dernière « classe qui possède dans sa plénitude la foi au monothéisme. « Notre définition est donc exacte quand nous appelons la « croyance à l'unité de Dieu l'accord parfait entre la pensée et « l'expression, fondé sur des preuves spéculatives de la vérité « du monothéisme. »

« § 2. *De la gradation qu'il faut suivre relativement à la croyance à l'unité de Dieu*. »

« Il est d'abord à remarquer que le terme *unité*, dont sont « obligés de se servir les monothéistes, est devenu d'un emploi « si fréquent et si commode en cette matière, qu'il est permis « de le mettre au nombre des interjections et exclamations « dont on se sert pour exprimer un excès de joie ou de dou- « leur, mais sans les comprendre. C'est ainsi que, cédant à « l'ignorance et à la paresse, on ne se soucie guère d'arriver à « une idée nette et précise du terme *un* ou *unité*, et l'on ose « se croire en possession du monothéisme par ce qu'on sait en « épeler le mot, sans se douter du vide que laisse dans notre « raison et notre conscience une croyance si peu raisonnée. « Mais on a beau professer ainsi l'unité en parole ; pour la pen-

« sée cette unité n'en sera pas moins la pluralité; pour la « conscience elle équivaut aux autres unités matérielles.... »

Il revient ensuite sur la distinction radicale à établir entre l'unité fictive et l'unité réelle, et la gradation qu'il faut suivre dans l'étude de l'unité. Il répète les quatre degrés, savoir : 1° *unité* de bouche; 2° *unité* de bouche et de cœur, mais sans autres bases que la tradition paternelle; 3° *unité* verbale et mentale, s'appuyant sur des preuves rationnelles, mais sans aller jusqu'à la distinction essentielle entre l'unité fictive et l'unité vraie; 4° *unité* parfaite, c'est-à-dire étant à la fois verbale et mentale, rationnelle et radicalement distincte de l'unité concrète.

« § 3. *Du devoir de rechercher l'unité de Dieu par la voie de la raison.* »

« Quiconque possède les moyens de résoudre cette question, « comme toutes les questions transcendantes de ce genre, par « la spéculation et le raisonnement, est tenu de s'y adonner « suivant le degré de ses connaissances et de sa faculté de con- « ception. Dans notre préface nous avons suffisamment déve- « loppé les motifs à l'appui de cette assertion. Oui, celui qui « s'affranchit de ce travail de la pensée est blâmable; il est cou- « pable de négligence théorique et pratique; Il ressemble au « malade qui, connaissant lui-même son mal, s'en reposerait « sur l'efficacité des drogues que lui administre son médecin, « sans se donner la peine de vérifier et de contrôler les ordon- « nances médicales, sans se préoccuper le moindrement de la « vertu comme de l'opportunité du régime imposé, soins que « ses connaissances personnelles lui eussent rendus si faciles. « Les textes de l'Écriture qui, relativement à la connaissance « de Dieu et de son unité, nous recommandent ce travail in- « terne sont nombreux (1). A l'égard du dernier texte, où Moïse

(1) Deutér., IV, 39; Isaïe, XLIV, 17; Ps., C, 3; *Ibid.*, XCI, 14; Jérémie, IX, 23; Aboth, II, 19; Deutér., IV, 6.

« prédit que les autres nations vanteront la sagesse et l'excel-
« lence de la loi d'Isrël, il importe de faire observer que cette
« adhésion universelle des peuples à notre loi deviendrait im-
« possible *si celle-ci ne reposait sur des preuves, démonstra-*
« *tions et témoignages puisés dans la raison, confirmant la*
« *véracité de la loi et la sincérité de notre foi.* C'est d'ailleurs
« une assurance formelle de la part de Dieu qu'il viendra un
« jour où se déchirera le voile de l'ignorance et de l'erreur qui
« couvre les yeux des nations, et où ils verront la majesté et la
« gloire de Dieu à la lumière de notre sainte religion (1). Il
« s'ensuit que la Bible, la tradition et la raison sont d'accord
« sur le devoir de rechercher la connaissance de Dieu par les
« voies de la spéculation et du raisonnement. »

Les 4e, 5e et 6e chapitres sont consacrés à la démonstration logique et cosmologique de l'existence de Dieu, que nous avons reproduite dans notre première leçon. Dans le 7e l'auteur aborde directement ce qu'il appelle les preuves de l'unité de Dieu. Il les donne au nombre de sept.

« 1° *Simplification graduelle du principe de la causalité.* —
« En observant avec attention les causes en général, on est
« forcé de convenir qu'elles sont moins nombreuses que les
« effets qu'elles produisent. Plus vous remontez l'échelle des
« causes, plus vous voyez celles-ci se simplifier, et c'est ainsi
« que de simplification en simplification on arrive à une cause
« unique qui est la cause des causes. Voici, en effet, les résul-
« tats de cette observation : « Les individus, au sein de la
« création, sont pour ainsi dire innombrables ; mais à mesure
« que vous rangez ces individus sous leurs espèces respectives,
« celles-ci se présentent évidemment en moindre quantité, cha-
« cune d'elles comprenant un certain nombre d'individus. Si
« des espèces vous remontez aux genres, vous trouverez, par
« le même motif, ceux-ci moins nombreux que celles-là. Re-
« montez plus haut cette chaîne de la création, et vous arrive-
« rez aux genres primitifs, à ce que l'on appelle les genres des

(1) Isaïe, II, 3 ; *Ibid.*, LX, 3 ; Michée, IV, 2.

« genres, et que le philosophe (Aristote) arrête au nombre de « dix, savoir : la substance, la quantité, la qualité, la relation, « le lieu, le temps, l'état, la possession, l'activité et la passivité. « Remontez plus haut encore, cherchez les causes des dix « catégories d'Aristote, et vous les trouverez au nombre de cinq, « savoir : le mouvement et les quatre éléments, « l'air, le feu, « l'eau, la terre. » Poussez plus loin, et aux quatre éléments « vous trouverez deux causes, « la matière et la forme ; » et enfin, « en cherchant la cause de ces deux causes, vous aboutissez à « la cause unique, qui est la volonté de l'Être suprême. Or, « moins de deux, c'est un ; donc Dieu est nécessairement « l'unité (1), et, dans ce texte, David représente Dieu comme « au-dessus de ce qu'il y a de plus élevé, supérieur aux plus « grandes sommités, principe de tout ce qui commence, cause « de toutes les causes et de leurs effets.

« 2° *Marques de sagesse qui révèlent un ordonnateur unique « de la création.* — Quand on contemple la belle ordonnance « de l'univers, son immense hauteur, son insondable profon- « deur, sa solidité, sa végétation, les êtres vivants qu'il con- « tient, on ne peut se défendre d'y reconnaître l'empreinte « d'une conception unique, l'œuvre d'un seul créateur. Car n'y « apercevons-nous pas, en regard d'une grande diversité d'élé- « ments et de principes, une analogie, une admirable harmo- « nie qui accuse l'unité au sein de cette prodigieuse variété ? « La sagesse créatrice ne se montre-t-elle pas aussi bien dans « les infiniment petits que dans les infiniment grands ? S'il y « avait plus d'un créateur, cette sagesse qui se révèle dans « tout l'univers ne porterait pas un cachet uniforme, elle se « manifesterait, au contraire, par la pluralité ; elle offrirait « des aspects divers, divergents, changeants, mobiles, sous le « rapport général et particulier. Et puis, que l'on remarque la « liaison nécessaire entre toutes les parties de la création, se « complétant réciproquement, liées les unes aux autres comme « les mailles d'une cotte d'armes, comme les différents mor-

(1) I Chron., XXIX, 11.

« ceaux qui, en s'emboîtant, forment le lit, comme les mem-
« bres qui, par leur force de cohésion, constituent la charpente
« humaine ! Or cette liaison, cette connexité s'étend à tout
« l'univers : La lune et les étoiles ont besoin du concours du
« soleil ; la terre a besoin des éléments de l'eau et de l'air ; les
« espèces animales ont besoin les unes des autres ; les oiseaux
« de proie, les poissons, les bêtes fauves se servent mutuelle-
« ment de pâture ; enfin l'homme a besoin de l'ensemble de la
« création, de même que toute la création se perfectionne en
« lui. Remarquez ensuite la réciprocité d'aide et de concours de
« pays à pays, de contrée à contrée, la connexion reliant en-
« semble les sciences et les arts ; remarquez l'identité de cette
« sagesse qui se rencontre dans les créatures infimes et dans
« les productions gigantesques, dans les détails microsco-
« piques de la fourmi comme dans les proportions colossales
« de l'éléphant, mais plus étonnante, plus merveilleuse dans les
« premiers, en raison de leur finesse et de leur ténuité. Tout
« cela n'accuse-t-il pas la pensée, le génie d'un seul créateur
« comme d'un seul ordonnateur ? L'unité ne ressort-elle pas
« de cette analogie, de cette harmonie, de cette disposi-
« tion de toutes les parties propres à les faire concourir au
« même but, à la stabilité et à la perfection de l'ordre univer-
« sel ? La pluralité dans le créateur n'impliquerait-elle pas
« une différence radicale dans l'œuvre de la création, l'indé-
« pendance et le complet isolement de ses différentes parties ?
« Rien ne saurait donc mieux démontrer l'unité du créateur,
« de l'ordonnateur, du directeur, de l'inventeur, que cet éter-
« nel contraste entre la diversité des origines et des éléments,
« et l'harmonie qui ramène la variété à l'unité. Tel est le sens
« de l'aphorisme philosophique : « Il n'y a pas plus ou moins
« dans le merveilleux de la création, » c'est-à-dire que la sa-
« gesse suprême se révèle, égale et identique, dans toutes les
« parties de l'univers, petites et grandes ; telle est aussi la
« pensée de l'Écriture (1).

(1) Psaumes, XCII, 6 ; CIV, 24.

« 3° *Modernité de la création.* — Ayant été démontré que le « monde est créé, il fallait nécessairement un créateur, eu « égard à l'impossibilité pour tout être créé de se créer lui-« même. Toutes les fois que nous distinguons un être et que « nous savons qu'il a passé du non-être à l'être, la saine raison « nous dit que cet être a en dehors de lui son créateur et son « réalisateur. Étant ainsi établi que l'univers a son créateur et « son ordonnateur, nous ne pouvons le concevoir ni plus ni « moins d'*un*. S'il nous était possible d'imaginer une création « qui fût l'œuvre de moins d'*un*, nous irions jusque-là. Or « cette impossibilité de se figurer, de supposer un agent qui « soit moins d'*un*, est la démonstration irréfutable de l'unité « du créateur. En effet, dans toute proposition démontrée par « le raisonnement et appuyée sur des preuves péremptoires, il « faut s'en tenir aux faits acquis et se garder de franchir la « limite où s'arrête la démonstration. Exemple : Quand nos « regards tombent sur un écrit dont la disposition régulière « des mots et l'uniformité des caractères tracés dénotent l'unité, « nous en concluons aussitôt qu'il est l'œuvre d'une seule et « même main. Pourquoi y voyons-nous l'œuvre d'une main? « parce que tout écrit est nécessairement l'œuvre d'un écrivain « au minimum ; nous l'attribuerions à un agent moindre que « l'unité, si cela n'était pas absolument impossible. Mais nous « n'affirmerions jamais de prime abord que cette écriture est « l'ouvrage de plusieurs mains, bien que la chose soit fort pos-« sible, à moins qu'il n'y ait des indices, des présomptions en « faveur de la pluralité d'agents, telles que la différence du trait, « la variété des caractères, révélant une œuvre de plusieurs « mains ; et nous raisonnons ainsi sans avoir besoin de con-« naître l'auteur de cet écrit, les preuves que nous avons pui-« sées dans l'examen des lettres et des mots équivalant pour « nous à la connaissance personnelle de l'écrivain. De l'examen « de l'écrit est résulté pour nous la conviction qu'il y avait là « un écrivain habile à concevoir et à exécuter ce travail d'écri-« ture, qu'il en est l'auteur unique, à cause de l'unité qui se « montre dans la disposition et dans la forme des caractères,

« unité aussi vraie, aussi sûre que le serait la pluralité résul-
« tant d'une écriture de plusieurs mains, si cette pluralité se
« révélait dans l'ordonnance et le tracé des lettres. Eh bien, il
« en est absolument de même à l'égard du créateur : L'unité
« et l'identité qui se révèlent dans la sagesse créatrice nous
« amènent forcément à la croyance en un créateur unique, en
« dehors duquel la création eût été impossible, créateur qui
« n'est visible ni comme substance ni comme mode, et qui,
« étant invisible, ne peut être ni perçu ni connu que par les
« preuves et les appréciations découlant du spectacle de la créa-
« tion. Et c'est ainsi que se forme en nous la conviction qu'il
« existe un créateur, qu'il est *un*, cause première, embrassant
« en lui le passé et l'avenir, le commencement et la fin, doué
« de sagesse, de puissance et de vie. Ces attributs du créateur,
« solidement démontrés, nous tiennent lieu de connaissance
« directe du créateur, attendu que cette connaissance propre est
« chose impossible. En fin de compte, nous avons été amenés
« à la croyance qu'il est un créateur, parce que sans créateur
« point de création. Mais il est inutile d'aller plus loin et d'ima-
« giner plus d'un créateur ; ceux qui vont au delà de l'unité sont
« tenus de démontrer leur thèse, de la démontrer par des
« preuves toutes différentes de celles qui nous ont amenés à
« reconnaître un créateur. Or, toute démonstration de cette
« nature est inadmissible ; elle supposerait une véritable con-
« tradiction entre les preuves rationnelles, puisque toutes
« celles que nous connaissons sont toutes en faveur de l'unité
« et repoussent la pluralité, l'analogie et la ressemblance par
« rapport à Dieu (1).

« 4° Les partisans de la pluralité de Dieu ne sauraient échapper à
« ce dilemme : ou bien cette pluralité de créateurs gît dans une
« substance unique, ce qui ramène cette prétendue pluralité à
« l'unité ; ou il y a autant de substances que de créateurs. Mais
« alors il se trouve nécessairement entre ces substances diverses
« un signe, une marque, quelque chose enfin qui les distingue

(1) Isaïe, XLIV, 6 et 8 ; XLV, 21 ; XL, 13.

« les unes des autres. Or tout être distinct est déterminé ; tout « ce qui est déterminé est limité, tout ce qui est limité est com- « posé, tout ce qui est composé est créé, et tout ce qui est créé « présuppose un créateur ; de sorte que toute pluralité de créa- « teurs impliquerait un nouveau créateur. Donc, en définitive, « il n'y a, il ne peut y avoir qu'un créateur unique, primitif, « cause des causes, principe de toutes les existences (1).

« 5° *Priorité de l'unité sur la pluralité.* — D'après la défini- « tion d'Euclide, l'unité est cette propriété par laquelle nous « déterminons tout être *simple* et *un*, c'est-à-dire que l'unité « abstraite est, de par sa nature, antérieure aux unités con- « crètes, de même que la chaleur est antérieure aux corps chauds. « Sans cette unité idéale, nous ne saurions appeler les choses « *unes.* Il s'ensuit que l'idée que nous devons concevoir de « l'unité, c'est qu'elle est absolue, tout à fait isolée, reje- « tant toute combinaison, analogie, pluralité, et jusqu'à la « notion même du nombre, n'admettant ni jonction ni sépa- « ration. La pluralité, de son côté, n'étant pas autre chose que « la réunion des unités, ne peut pas précéder l'unité d'où elle « émane. Nous pouvons donc affirmer avec certitude que par- « tout, dans la sensation comme dans la pensée, la pluralité « est invariablement précédée de l'unité, au même titre que le « nombre *un* a la priorité sur tous les autres nombres. Il en « résulte en dernière analyse que si, par impossible, vous ad- « mettez la pluralité dans le Créateur, vous n'en êtes pas moins « réduit à reconnaître la priorité de l'unité à cause de son « antériorité virtuelle à tous les nombres, ce qui vous ramène « indirectement à l'unité du Créateur, fondée sur sa priorité « absolue (2).

« 6° *Toute pluralité est sujette à modification.* — La pluralité « et la généralité sont des modes qui s'ajoutent à la substance ; « elles appartiennent à la catégorie de la *quantité.* Or le Créa- « teur est inaccessible à toute influence modificative de la sub- « stance. Étant démontré, d'un côté, par la raison comme par

(1) Néhémie, IX, 6. (2) Isaïe, XLIII, 10.

« l'Écriture, que le Créateur est au-dessus de toute comparaison « et similitude avec ses créatures, de l'autre, que la pluralité « s'ajoutant à la substance constitue un mode, l'être par excel- « lence, le Créateur, ne saurait être affecté d'aucun des attri- « buts de la pluralité. Mais s'il est impossible, soit de l'expri- « mer, soit de le concevoir par la pluralité, il est nécessaire- « ment *un*, car il n'y a point de milieu entre l'unité et la plu- « ralité. Donc le Créateur est essentiellement *un*, et pas plus « d'*un* (1).

« 7° *Conséquences de l'hypothèse de la pluralité dans le Créa-* « *teur.* — S'il y a plusieurs créateurs, ils ne peuvent se « soustraire à l'alternative que voici : Ou chacun pouvait à lui « seul opérer la création, ou bien aucun des deux ne le pouvait « qu'avec le secours de l'autre. Si chacun pouvait à lui seul « créer le monde, à quoi bon deux créateurs, un seul suffit; « si, au contraire, la création est le produit de leur concours, « de leur collaboration, alors chacun des deux créateurs est « incomplet, et relativement infirme, impuissant. Or, tout être « faible et imparfait est limité en force comme en substance, « tout ce qui est limité est déterminé, tout ce qui est déter- « miné est composé, et tout ce qui est composé implique un « créateur préexistant. Donc l'être imparfait ne saurait être « primitif, attendu que l'être primitif suffit à tout et se suffit à « lui-même; donc le Créateur est *un*. Et puis encore, dans « l'hypothèse de plusieurs créateurs, il pourrait surgir entre « eux des conflits au sujet du mode de la création, ce qui « la rendrait incomplète et imparfaite. Lors donc que cette « création nous frappe partout et toujours par le cachet de son « unité, que nous y découvrons une seule et même ordon- « nance, le mouvement toujours identique à lui-même dans le « temps et dans l'espace, nous ne pouvons ne pas y recon- « naître un créateur, un gouverneur unique, dont rien au « monde n'est capable de modifier l'œuvre ou d'en changer la « direction (2). Oui, la direction imprimée à toute la création,

(1) I Samuel, II, 2.

(2) Isaïe, XLIV, 7; Ps., CXIX, 89 et 90.

« direction inaltérable dans sa perfection et sa continuité, « révèle dans son auteur l'unité de pensée et de conduite, sem« blable au gouvernement du roi dans son royaume et de « l'âme au sein du corps. Aristote dit aussi, à propos de « l'unité, que « ce qui constitue l'excellence d'un gouver« nement, c'est le régime où il repose sur une seule tête, » « et Salomon s'exprime dans le même sens (1). — En voilà « assez, dit l'auteur, pour la réfutation du système de la plura« lité en Dieu : affirmer et démontrer l'unité, c'est détruire tout « système, toute opinion contraire.

« 8° *De la distinction entre l'unité fictive et l'unité vraie.* — « Le terme *un* dérive de l'idée abstraite de l'unité. Il offre « deux sens : 1° l'*unité contingente* ou *fictive*, 2° l'*unité sub« stantielle* ou *réelle*. L'unité contingente elle-même se sub« divise en deux catégories : 1° l'*unité collective*, contenant « d'une manière visible une multitude, une classe, un assem« blage d'êtres : tels sont, par exemple, le genre, qui contient « plusieurs espèces, l'espèce, qui contient beaucoup d'indivi« dus, et l'individu, qui est un composé de différentes parties, « comme une armée qui est la réunion de nombreux combat« tants, un arpent, un litre, un quart, une livre. Toutes ces « unités sont des êtres multiples, se décomposant en nouvelles « unités et ne méritant ce titre que par convention de langage. « On les appelle *unités* à cause d'un point d'analogie et de « similitude qui s'étend à toutes leurs parties; mais ce n'en « sont pas moins des *pluralités*, à cause des parties dont ils « ne forment que l'assemblage, lesquelles, séparées et isolées, « prennent à leur tour le nom d'*unité*. Donc, pour toute cette « catégorie d'objets et d'êtres collectifs, l'unité est purement « conventionnelle, — unité d'un côté, pluralité de l'autre ; — « 2° l'*unité contingente* proprement dite, qui se dit d'un indi« vidu non multiple, qui ne révèle dans sa conformation appa« rente nul symptôme de pluralité, l'indiquant seulement de « par la loi de composition physique où entrent la matière, la

(1) Prov., XXVIII, 2.

« forme, la substance, le mode; l'indiquant en outre par sa « subordination aux lois de la succession réciproque de l'être « et du non-être, de la division, de la fusion, de la séparation, « de la modification, de la transformation et de la jonction. — « Les deux catégories d'*unités* que nous venons de définir ne « sont, à vrai dire, que des *pluralités*, offrant une nature « tout opposée à la vraie unité. Car on a beau appeler *unités* « des êtres susceptibles de n'importe quel genre de modifica- « tion et de pluralité, ce ne sont, en réalité que des *unités* « fictives, conventionnelles. C'est là un point digne de la plus « sérieuse attention.

« L'*unité* vraie se dit également de deux manières : 1° *unité* « *virtuelle*, 2° *unité réelle*. L'unité virtuelle n'est pas autre « chose que l'unité de nombre, principe et base de la numéra- « tion. C'est, en effet, l'unité de nombre qui sert à marquer « le commencement, qui n'est lui-même précédé d'aucun autre, « et c'est pour ce motif que tout véritable commencement est « appelé *un*. Ceci nous fait comprendre pourquoi le premier « jour de la création est appelé *un* et non pas *premier* (1); c'est « pour nous dire qu'il s'agit là d'un commencement primitif « sans précédent. Tous les autres nombres se réduisent à « l'opération de doubler, de tripler, de décupler, de centupler « l'unité, et la numération n'est pas autre chose qu'une agré- « gation d'unités. Nous appelons cette unité de nombre *virtuelle* « ou *spéculative*, parce que le nombre abstrait ne tombe pas « sous les sens; il est une conception purement intellectuelle, « car ce ne sont que les choses dénombrées qui sont percep- « tibles par la totalité ou par une partie de nos organes. « 2° L'*unité réelle*, c'est l'unité qui n'est susceptible ni de plu- « ralité, ni de modification, ni de transformation, ni d'aucun « des phénomènes corporels; c'est l'unité qui est au-dessus « des lois de l'être et du non-être, de la dissolution, du dé- « placement, du mouvement, de la similitude, de l'adjonc- « tion; c'est l'unité vraie, principe de tout multiple, cause

(1) Genèse, I, 5.

« première de la pluralité, sans commencement ni fin. En effet,
« tout ce qui commence et finit subit la loi de l'être et du non-
« être, et tout ce qui subit la loi de l'être et du non-être se
« modifie. Or, toute modification étant le contraire de l'unité,
« l'être qui se modifie tombe sous la pluralité et cesse d'être
« identique à lui-même par suite de cette modification. Nous
« en dirons autant de la similitude : toute ressemblance est un
« mode, et tout ce qui est susceptible de modes est multiple.
« Donc l'unité vraie est au-dessus de toute contingence. Ob-
« jectera-t-on que l'unité elle-même, au point de vue de
« l'abstraction, n'est qu'un mode, une manière d'être de celui
« que nous appelons *un?* Nous répondrons que l'idée de l'unité
« dans l'être essentiellement *un* n'est pas quelque chose de
« positif, un attribut réel, mais seulement *la négation du plu-*
« *riel et du multiple en Dieu.* Enfin, l'unité vraie est opposée
« à toute qualification qui impliquerait en Dieu pluralité, mo-
« dification ou changement quelconque. Voilà comment nous
« entendons la différence entre l'unité fictive et l'unité vraie.
« 9° *Dieu seul est l'unité vraie.*— Tout être composé n'arrive
« à la réalité de l'existence que par la jonction des parties qui
« le composent et qui s'unissent entre elles, et le principe de
« cette jonction, c'est l'unité. Une seconde condition de l'être
« composé, c'est la divisibilité des parties dont il est formé,
« toute composition impliquant l'existence de parties. L'uni-
« vers dans ses aspects, tant généraux que particuliers, dans
« ses racines, ses branches, ses parties, nous offre partout
« l'exemple de la réunion, de la combinaison, de la coordina-
« tion. Il s'ensuit que, dans son ensemble, l'univers renferme
« la propriété contradictoire de l'adjonction et de la disjonc-
« tion, avec leurs causes également opposées ; nous voulons dire
« l'unité et la pluralité. Or, l'unité ayant une pluralité, comme
« nous le montre avec évidence l'unité de nombre, il en résulte
« que toute cause multiple est d'abord, à son début, une cause
« non multiple, grâce à la priorité absolue de l'unité sur la
« pluralité ; puis les causes aboutissant par leur origine à une
« cause première, et nul être créé n'ayant pu être sa cause à

« lui-même, il en découle encore cette conséquence logique, « qu'il n'est pas possible que la cause première de l'unité et « de la pluralité soit elle-même tout à la fois *une* et *multiple*. « Mais alors, ne pouvant être ni uniquement multiple, ni une « et multiple à la fois, que peut-elle être en définitive? Pas « autre chose que l'unité absolue, vraie, réelle. Cette démons- « tration se confond d'ailleurs avec le premier argument du « chapitre sept, à savoir que les causes, à mesure qu'elles « remontent vers leur source, vont en diminuant, et aboutis- « sent finalement au principe primordial du nombre, à l'unité « vraie, au Créateur.

« *Autre démonstration de l'unité de Dieu.* — Tout ce qui se « rencontre dans un être quelconque à l'état de mode doit « exister quelque part à l'état de substance, de réalité, et rester « invariablement attaché à cette réalité, tant qu'elle existe. La « chaleur, par exemple, existe à l'état de mode dans l'eau « chaude; mais n'est-elle pas à l'état de substance et de per- « manence dans le feu proprement dit? On sait de même par « expérience que tout mode qui vient à un être ne peut lui « venir que de la part d'un autre être où il n'est plus à l'état « de mode, mais de substance. Ainsi l'eau chaude n'est sus- « ceptible de cette propriété de la chaleur, qu'autant que celle- « ci lui arrive comme une émanation de feu où elle est à l'état « de substance; ainsi encore l'humidité qui imprègne fortuite- « ment certains corps leur vient de l'eau qui possède cette « propriété substantiellement, et il en est ainsi de n'importe « quel mode ou propriété. Appliquant au principe de l'unité « cette démonstration que nous venons de voir confirmer par « l'expérience, nous sommes amené à conclure que l'unité, « ne se trouvant dans aucun des êtres créés qu'à l'état *contin-* « *gent*, comme il a été démontré plus haut, doit nécessaire- « ment se rencontrer à l'état de substance permanente et « réelle dans la cause première, et que c'est de là qu'elle part « et qu'elle passe à tous les êtres, à toutes les existences, à titre « de mode. Que l'on passe en revue toutes les catégories des « êtres, — genres, espèces, individus, êtres substantiels, êtres

« contingents, corps planétaires, esprits purs, nombres abs-
« traits, nombres concrets, en général tout ce qui est déter-
« miné et limité, — nulle part on ne rencontrera l'unité vraie
« et réelle; partout ce ne sera que l'unité fictive, fondée sur
« une certaine analogie et un certain rapport des parties entre
« elles. Mais en réalité, point d'être qui ne soit multiple, sou-
« mis qu'il est aux lois de la pluralité, de la modification, de
« la divisibilité, de l'antagonisme, de la composition, de la
« décomposition, de l'addition, de la soustraction, du mouve-
« ment, du repos, de la similitude, de la forme, en un mot de
« toutes les propriétés, tant individuelles que générales, des
« êtres créés; point de créateur qui possède l'unité dans l'ac-
« ception vraie et propre du mot. Donc, étant démontré d'un
« côté que, dans tous les êtres créés, l'unité n'est qu'à l'état de
« mode, de l'autre, par tant d'arguments et de preuves, que
« le Créateur est *un*, il est avéré que l'*unité*, que nous appli-
« quons conventionnellement et figurativement aux êtres créés,
« n'est qu'une émanation de l'unité vraie, unique, exclusive;
« c'est chez lui seul que se rencontrent tous les caractères et
« toutes les conséquences de l'unité. Il faut conséquemment
« éliminer de Dieu toute idée de pluralité, de variété, de mo-
« dification, de mouvement, d'analogie, en un mot tout ce
« qui n'est pas compatible avec l'*unité absolue* (1). Il est donc
« clairement démontré que Dieu est l'unité vraie, qu'il l'est
« seul, à l'exclusion de tous les êtres créés; que tout ce qu'en
« dehors de lui nous qualifions d'*un* ne l'est que relative-
« ment, à la fois *un* et *multiple*. Nous croyons avoir suffisam-
« ment expliqué, termine l'auteur, ce qu'il faut entendre par
« l'unité de Dieu. »

Appréciation de la théorie de Ba'hya sur le monothéisme. — Il est incontestable que, de tous les fondateurs de l'école théologique, Ba'hya est celui qui fournit les plus larges développements sur le dogme de l'unité de Dieu. Conformément au principe que la théologie doit avoir pour base l'Écriture et la

(1) Psaumes, XL, 6; LXXXVI, 8; Isaïe, XL, 18; Jérémie, X, 6

Tradition, il commence par établir les fondements de sa doctrine sur le texte du *schemâ*, dont nous avons vu l'importance constatée par la tradition, et qui est comme l'alpha et l'oméga du monothéisme. Puis, et tout en ayant fait, dans sa préface, la part de la spéculation et de la raison, relativement à l'étude et à la pratique des devoirs externes, il croit devoir revendiquer de nouveau les droits de la raison en matière de dogme; il la revendique formellement pour l'unité de Dieu au nom de Moïse et des prophètes... proclamant hautement l'obligation de *savoir*, de *méditer* et de *comprendre* le principe que l'Éternel est le seul Dieu. Sa démonstration rationnelle du monothéisme, exempte de toute préoccupation de polémique, est bien plus scientifique que celle de Saadia; ses arguments sont plus précis et se rapprochent davantage de ceux des péripatéticiens. Quoi de plus vrai que l'argument de la simplification progressive du principe de causalité, allant du genre à l'espèce, de l'espèce à l'individu, de l'individu concret à l'unité abstraite? Quoi de plus incontestable que la priorité logique de l'unité sur la pluralité? Quoi de plus conforme aux données de la raison que la différence tranchée entre l'unité abstraite et l'unité concrète? Certes, nous sommes loin de vouloir exagérer la valeur des preuves logiques; nous avons établi que ce ne sont pas elles qui font pénétrer les dogmes au sein des masses, et que, d'un autre côté, elles appartiennent moins à la théologie qu'à la philosophie. Mais elles n'en ont pas moins le mérite, celles de Ba'hia, beaucoup plus que les spéculations de Saadia, d'élever le niveau de l'enseignement dogmatique et de le lancer dans cette sphère de la science désintéressée où il peut s'épanouir et se développer librement. La preuve physique, puisée dans l'observation du spectacle de la nature, a le mérite de se trouver en conformité avec le génie même du judaïsme, qui tient, nous croyons l'avoir démontré, à faire de l'unité de Dieu un dogme visible, palpable, afin de le mettre à la portée de tous. N'est-il pas remarquable que Ba'hya ait entrevu la grande loi de l'*harmonie universelle* que le génie de Newton est parvenu, plusieurs siècles après, à lire couramment dans les

caractères tracés par l'ensemble des sphères? C'est de cette harmonie, de ce concert, de cette réciprocité, de cette loi de solidarité, qu'il constate dans l'ensemble de la création, depuis les sphères célestes jusqu'à la vie sociale et à l'instinct des races animales, que Ba'hya dégage l'unité qui y préside. Ba'hya a donc fait faire des progrès considérables à l'étude du monothéisme; il a profondément creusé et élargi le sillon ouvert par Saadia, au point de laisser peu de chose à dire à ses successeurs qui étudieront le dogme au même point de vue subjectif, l'envisageant en lui-même, préoccupés de définir, de caractériser, de décrire l'unité de Dieu, mais sans l'envisager dans ses conséquences pratiques, dans l'action qu'elle est appelée à exercer sur Israël, et par lui sur l'humanité.

§ 3. *Maïmonide.*

Ce grand théologien n'ajoute guère de son propre fonds aux démonstrations de l'unité, telles qu'elles ont été données par Saadia et Ba'hya. Après avoir exposé dans les derniers chapitres de la première partie du *Guide* (1) la théodicée des *Motécallemin*, et notamment les preuves qu'ils donnent, au nombre de cinq, de l'unité de Dieu (2), il les discute, les réfute, et n'en admet qu'une, la deuxième, qu'il reprend pour son propre compte, en la modifiant (3). Il s'attache d'abord à établir, par une démonstration unique, l'existence, l'unité et l'incorporéité de Dieu. Puis, après les quatre spéculations que nous avons analysées dans l'exposé du premier dogme, il fournit deux preuves à l'appui de l'unité, que nous allons reproduire en substance : « S'il y avait deux dieux, dit-il, il faudrait néces« sairement qu'ils eussent quelque chose en commun, ce qui « les fait dieux, et quelque autre chose, par quoi ils se dis« tinguent et forment *deux*. Si chacun des deux possède ces

(1) Chap. 73-76.
(2) *Guide*, chap. 73.
(3) *Ibid.*, IIe partie, chap. 1er.

« deux choses, ils seraient tous deux composés de deux idées « et aucun des deux ne serait ni cause première, ni être nécessaire par lui-même ; si un seul des deux possède ces deux « choses, c'est lui alors qui n'est ni cause première ni être nécessaire, et c'est l'autre qui serait le seul et unique Dieu.

« 2° Le monde n'étant dans son ensemble qu'un seul individu dont toutes les parties sont liées entre elles, il est inadmissible que chacun des deux dieux s'isole avec une partie « de la création qui ne forme qu'un. Ils ne peuvent donc « échapper à cette alternative : Ils agissent ou successivement « ou simultanément. Agissent-ils successivement, alors il faut « se demander pourquoi ? si chacun d'eux est toujours libre « d'agir, quelle est la cause qui ferait que l'un agît et que « l'autre n'agît pas ? Si, au contraire, il y a un obstacle empêchant l'un d'agir en même temps que l'autre, alors cet obstacle implique une cause, une cause antérieure et supérieure, et aucun des deux dieux n'est plus cause première ; « puis ils tomberaient tous les deux sous le temps, puis ils passeraient tous les deux de la puissance à l'acte, au moment « où ils agissent. S'ils agissent simultanément, alors ni l'un ni « l'autre n'est créateur absolu, puisque l'action ne peut s'accomplir par lui seul ; dans ce cas, la cause première ne serait « ni l'un ni l'autre des deux dieux, mais leur réunion ; et cette « réunion, qui est un acte, n'est elle-même que l'effet de la « cause qui a produit l'ensemble. Mais si cette cause qui a opéré « la réunion de l'ensemble est un être unique, c'est elle qui « est Dieu ; si, au contraire, elle n'est elle-même qu'un ensemble, et alors il faudra pour ce second ensemble une nouvelle cause, et, grâce à l'impossibilité d'un nombre infini de « causes et d'effets, on aboutira nécessairement, en fin de « compte, à un être unique, cause première et absolue de « l'existence universelle (1). »

On voit que les preuves logiques de Maïmonide sont du même ordre que celles des *Motécallemin* en général, qu'il rejette, et

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 1er.

dont il se plaît à signaler la faiblesse et le peu de solidité. Elles nous paraissent même moins concluantes que quelques-unes de celles développées par Ba'hya. On est donc fondé à dire qu'à ce point de vue la démonstration de Maïmonide n'ajoute rien à la connaissance du monothéisme. Mais pour se faire une idée de l'opinion complète du grand docteur au sujet de l'unité, il importe de remarquer qu'il l'envisage encore à un autre point de vue. Pour lui, l'*unité* est surtout la négation de tout attribut en Dieu, théorie que nous étudierons spécialement à propos du troisième dogme, mais qui a son premier germe dans le dogme de l'unité. Voici comment Maïmonide s'exprime à ce sujet :

« Si tu es de ceux (dit-il à son disciple) dont la pensée « s'élève pour monter à ce degré élevé qui est le degré de la « spéculation, et pour avoir la certitude que Dieu est *un*, « d'une unité réelle, de sorte qu'on ne trouve en lui rien de « composé, ni rien qui soit virtuellement divisible d'une ma- « nière quelconque, il faut que tu saches que Dieu n'a point « d'attribut *essentiel*, sous aucune condition, et que, de même « qu'on ne peut admettre qu'il soit un corps, de même il est « inadmissible qu'il possède un attribut essentiel. Celui qui « croirait qu'il est *un*, possédant de nombreux attributs, expri- « merait bien par sa parole qu'il est *un*, mais dans sa pensée « il le croirait multiple. Cela ressemblerait à ce que disent les « chrétiens. — Il est *un*, cependant il est *trois*, et les trois « sont *un*. Car ce serait la même chose si l'on disait : Il est *un*, « mais il possède de nombreux attributs, et lui avec ses attri- « buts font *un*, tout en écartant la corporéité et en croyant à la « simplicité absolue de Dieu, comme si notre but était de cher- « cher comment nous devons nous exprimer, et non pas ce « que nous devons croire (1). »

Plus loin, il est encore plus explicite : « Ce qu'il faut savoir « également, c'est que l'unité et la multiplicité sont des acci- « dents survenus à ce qui existe, en tant qu'il est *multiple*

(1) *Guide*, Ire partie, chap. 50, traduction de S. Munk.

« et *un*... Et de même que le nombre n'est pas les choses « mêmes qui sont nombrées, de même l'*unité* n'est pas la chose « même qui est *une*, car ce sont tous deux des accidents du « genre de la quantité discrète qui atteignent les êtres aptes à « recevoir de semblables accidents. Pour ce qui est de l'*être* « *nécessaire* (Dieu), réellement simple et absolument exempt « de composition, de même qu'on ne saurait lui attribuer l'ac- « cident de la *multiplicité*, de même il serait faux de lui attri- « buer l'accident de l'*unité :* je veux dire que l'unité n'est pas « une chose ajoutée à son essence, mais qu'il est *un*, non par « l'*unité*..... Lors donc que nous désirons indiquer que Dieu « n'est pas multiple, cela ne peut se dire que par le mot *un*, « quoique l'un et le multiple fassent partie tous de la *quantité;* « c'est pourquoi, résumant l'idée, nous amenons l'esprit à « comprendre la réalité de la chose, en disant : *un*, *non par* « *l'unité* (1). »

Ainsi Maïmonide ne veut voir dans l'unité que la négation de la pluralité. Nous avons déjà remarqué l'indication de cette thèse, mais seulement d'une manière incidente, dans Ba'hya (2). Sans vouloir pour le moment la discuter, ce que nous aurons l'occasion de faire lors de l'exposé du système des attributs, sans insister sur les objections et réfutations dont elle a été l'objet, même dans la philosophie arabe (3), et qui résultent aussi de la *distinction* faite par Ba'hya entre l'unité contingente et l'unité absolue, on ne peut se défendre de mesurer l'immense distance qui sépare le monothéisme de Moïse de ce monothéisme philosophique. Est-il possible que ce dogme qui, comme nous l'avons vu, est la base du mosaïsme, la source de l'amour divin, le principe qui doit devenir universel, se propager d'une extrémité de la terre à l'autre, est-il possible qu'il se réduise à une proposition négative, à n'exprimer autre chose que cette énigme : « Dieu est *un*, non par l'*unité ?* »

(1) *Guide*, Ire partie, 57.

(2) Voir plus haut, théorie de Ba'hya, du Monothéisme, conclusion du chap. 8, p. 164.

(3) *Guide*, *ibid.*, traduction S. Munk, page 233, note 1.

Il nous semble que poser la question c'est la résoudre ; et nous ne pousserons pas plus loin l'examen de cette théorie de l'unité.

§ 4. *Albou.*

Nous compléterons cette revue des principales opinions théologiques sur l'unité de Dieu par l'analyse de celle d'Albou.

« Des différentes significations du terme *un* et de sa vraie signification lorsqu'il s'applique à Dieu (1). »

« Le terme *un* se dit de toute chose qui sert à déterminer « l'individualité d'un être et à le différencier des autres êtres. « Ainsi l'on peut appliquer l'*unité* à des individus nombreux « et divers, grâce à un certain accord qui les réunit et qui les « distingue sous ce rapport d'autres êtres ; que cet accord soit « purement accidentel, comme lorsque nous disons : « un peu-« ple, une langue, une religion, » expression par laquelle nous « caractérisons tous les musulmans ou une race noire quand « il est question des nègres, ou substantiel, lorsque, par « exemple, nous appliquons l'unité à Ruben, à Schiméon, « qui appartiennent tous les deux à la race humaine, ou à « l'homme et au cheval, comme appartenant l'un et l'autre à « la race animale. Plus ce signe spécial sera caractéristique, « propre à distinguer l'individu de tout ce qui n'est pas lui, « et plus le terme *un* lui conviendra. Ainsi le terme *un* con-« vient mieux à Ruben, malgré le grand nombre de parties « et de membres dont il est composé et qui sont visibles à « l'œil nu, qu'à tout un peuple. Et cette acception de l'*unité* « sera plus précise lorsqu'elle s'applique seulement à la chair, « à l'os, à un membre unique du corps, tout en étant lui-« même composé d'éléments divers, cette pluralité n'étant « pas facilement réalisable ni saisissable. Plus véridique en-

(1) Ikarim, IIe partie, chap. 10.

« core est le terme *un*, quand il se rapporte à l'élément pur « dont la divisibilité en matière et en forme n'existe que dans « notre pensée, mais ne tombe jamais sous les sens. Plus juste « encore est l'expression de l'*unité* quand elle sert à dénom- « mer la surface, puis la ligne n'ayant plus qu'une seule di- « mension, la longueur, rejetant toute idée de composition, « en pensée et en fait, n'offrant plus à l'esprit ni matière et « forme comme l'élément, ni longueur et largeur comme la « surface. Il ne reste plus qu'une seule dimension, la lon- « gueur, qui différencie la ligne de tous les autres êtres et la « dégage de toute ressemblance. Cependant la ligne elle- « même n'est pas encore l'unité complète ; d'abord elle se « divise en ligne droite et en ligne courbe, puis elle se sub- « divise en une multitude de parties, formant autant de « lignes partielles. Ce qui mérite réellement le nom d'unité, « c'est le point, indivisible en réalité comme par la pensée, « distinct de toutes les autres unités, sans analogie avec au- « cune. Et pourtant ce n'est pas encore l'unité réelle, car le « point, par cela qu'il existe dans l'espace, a quelque chose « de commun avec tous les êtres limités par l'espace. Il est « une unité plus réelle, plus vraie, c'est l'unité de nombre : « celle-ci, en effet, n'existe pas dans l'espace et, par suite, « n'a rien de commun avec aucun être limité. Mais l'*unité* « *numérique* n'a pas d'existence en acte, elle est purement « virtuelle ; et puis, nous pouvons imaginer et réunir par la « pensée autant d'unités numériques que nous voudrions, le « nombre n'étant pas autre chose que la faculté de rassembler « des unités. Donc, l'*unité numérique* elle-même n'est pas « l'unité absolue, puisqu'elle ne dégage pas complétement « l'individualité de l'être, puisque l'esprit peut concevoir une « infinité d'unités numériques du même genre. L'unité abso- « lue a pour condition *sine quâ non* d'individualiser l'être, « de le séparer et de le distinguer de tous les autres êtres, « de l'isoler, de le dégager de toute ressemblance, de toute « communauté possible avec quoi que ce soit. Et, comme dans « la création universelle il n'existe nul être entièrement dis-

« tinct, séparé et différent de tous les autres, et que Dieu seul « possède cette individualité dans sa plénitude, il s'ensuit que « le terme *un*, pris dans son acception la plus générale d'*in-« dividualisation*, ne peut convenir qu'à Dieu ; seul il existe « *nécessairement*, tandis que tous les êtres n'ont que la *possi-« bilité* de l'existence et, sous ce rapport du moins, se res-« semblent tous. Dieu n'a rien de commun avec les autres « êtres, ni au point de vue de l'existence nécessaire ni sous « aucun autre rapport, pas même la communauté de nom. Il « a déjà été démontré que l'existence de deux êtres également « *nécessaires* est inadmissible, que l'esprit ne peut pas davan-« tage se figurer deux êtres parfaitement semblables, et enfin « que c'est par simple homonymie que nous appliquons le « terme *existence* à Dieu et aux autres êtres indistinctement. « Il s'ensuit que l'unité de Dieu seule constitue l'unité abso-« lue, individuelle et incomparable. Étant établi que le terme « *un* ne s'applique en réalité qu'à l'être dégagé de toute pa-« rité, de toute similitude avec d'autres êtres ; étant démontré « en outre que l'être qui existe *nécessairement* n'a ni ressem-« blance ni analogie avec nul être, il en résulte que l'*attribut* « de l'*unité* donné à Dieu doit être pris dans un sens plutôt « négatif qu'affirmatif, car c'est ainsi que l'on écarte de la « substance divine toute idée de pluralité. Tel est aussi le « vrai sens du texte du Schemâ, lequel devra être interprété « comme il suit : « De même qu'en sa qualité de *notre Dieu*, « c'est-à-dire comme créateur et producteur de toute la créa-« tion, principe qui constitue notre première preuve, il est « l'être existant nécessairement, cause première et univer-« selle, sans ressemblance possible avec les autres êtres, qui « ne sont que les effets de la cause première (1) ; de même, et « par sa substance, il est *un*, sans second, sans semblable, « seul doué de l'existence nécessaire, et c'est là le principe « qui fait notre seconde preuve. En d'autres termes, cela veut « dire que l'unité appliquée à Dieu doit être prise dans le sens

(1) Isaïe, XL, 25.

« négatif et non affirmatif. Il n'y a donc pas là matière à plu-
« ralité, l'unité n'étant pas un attribut s'ajoutant à la sub-
« stance divine. »

Après avoir ainsi constaté et démontré l'unité de Dieu, Albou discute une question qui a été le sujet de vives controverses et de profondes investigations dans les écoles philosophiques. C'est la question de savoir comment l'unité absolue, incompatible avec toute pluralité, a pu produire cette pluralité par la création. Il expose et discute successivement les opinions d'Ibn Sina, d'Ibn Roschd et de Maïmonide sur ce sujet (1). Nous ne pouvons pas suivre l'auteur dans cette discussion, d'ailleurs peu en rapport avec le dogme proprement dit du monothéisme. Il nous suffira de citer la conclusion qu'il en tire et qu'il résume dans les deux points suivants :
« 1° Que la conservation de l'univers est l'effet de la volonté
« de Dieu ; mais la création n'existe pas *nécessairement ;* ja-
« mais on ne saurait découvrir un rapport direct et nécessaire
« entre un corps matériel et l'esprit pur, dégagé de toute
« matérialité, *simple* et *un*. Ce rapport ne peut exister que
« grâce à la volonté et au bon plaisir de Dieu. C'est là aussi
« un nouvel argument en faveur du dogme de la création,
« l'univers ne pouvant exister et durer que de par la volonté
« d'un agent volontaire. 2° Que, d'après l'opinion de ces trois
« grands philosophes, Ibn Sina, Ibn Roschd et Maïmonide,
« la pluralité que nous rencontrons dans le monde provient
« des créations intermédiaires entre Dieu et ce monde, sans
« impliquer la pluralité dans la cause première, qui est, qui
« reste l'unité et la simplicité absolues. On pourra, si l'on
« veut, interpréter dans ce dernier sens le texte du Schemâ.
« Il signifierait que, tout en voyant dans l'Éternel *notre Dieu*,
« c'est-à-dire l'auteur de la pluralité, nous n'en devons pas
« moins le concevoir comme le *Dieu-un* ou l'unité absolue. »

Appréciation. — Albou ne fait que suivre fidèlement la trace des théologiens ses prédécesseurs, sans apporter une pierre

(1) Ikarim, *ibid.*, chap. 11-13.

nouvelle à l'édifice du monothéisme. On remarquera cependant que, sans doute pour ne pas être taxé de servilité et de simple imitateur, il fournit une nouvelle méthode à l'appui de l'unité de Dieu, propre à figurer convenablement à côté de celles que nous avons citées au nom de Saadia, de Ba'hya et de Maïmonide. C'est une induction fort ingénieuse que de remonter ainsi l'échelle des unités, et de s'élever par l'observation et le raisonnement de l'unité la plus concrète à la plus abstraite ; elle n'est pas sans analogie avec le premier des sept arguments de Ba'hya, celui de la simplification graduelle du principe de causalité. Nous remarquerons ensuite sa double interprétation du schemâ, moins pour la valeur intrinsèque et la véracité du commentaire, lequel nous paraît fort contestable, que pour constater qu'en vrai théologien il se rattache à la tradition religieuse, aux yeux de laquelle le schemâ est et restera toujours le dernier mot du monothéisme. Enfin, nous ne devons pas oublier de signaler la pente sur laquelle il se laisse entraîner à la suite de Maïmonide, pour voir, en définitive, dans l'unité un attribut négatif, théorie que nous étudierons et examinerons plus à l'aise lors de l'exposé du troisième dogme.

§ 5. *Considérations générales sur le point de vue de l'école théologique par rapport à l'unité de Dieu.*

Un fait général qui caractérise l'enseignement théologique par rapport à l'unité de Dieu, depuis Saadia jusqu'à Albou, c'est qu'il s'occupe exclusivement d'un seul côté du problème, et, disons-le franchement, de son côté le moins important, à notre avis. Certes, il n'est pas indifférent d'observer l'unité sous le rapport subjectif, de la définir, de l'étudier en elle-même, de ne pas la confondre avec les unités matérielles et concrètes, de faire la distinction nette et tranchée entre l'unité absolue et l'unité relative. Mais si c'est là une des faces du monothéisme, ce n'est pas tout le monothéisme. Cette partie du dogme appartient plus à la philosophie qu'à la théologie. Il

n'y en a nulle trace dans l'Écriture, pas plus que dans la tradition. D'un autre côté, nous devons signaler une véritable lacune, que ce sera la tâche de la théologie moderne de combler : il s'agit de l'indication sommaire, mais claire et nette, que nous avons trouvée dans la Bible comme dans la tradition, de la mission d'Israël, consistant essentiellement dans la propagation du monothéisme, mission qui est pour lui sa raison d'être, sa condition vitale ; il s'agit de l'éternelle lutte du monothéisme avec le polythéisme, ayant sa source dans les lois sévères de Moïse contre l'idolâtrie. Nous ne trouvons rien ou presque rien sur ces points capitaux, qui l'emportent de beaucoup, pour l'intelligence comme pour la pratique de la religion, sur les spéculations ayant pour objet l'unité subjective et abstraite. Évidemment l'enseignement théologique a dévié de sa base, de cette base primordiale et fondamentale, savoir le texte biblique et l'interprétation traditionnelle ; dans son ardeur à s'assimiler la philosophie contemporaine, il se laisse absorber par les théories de l'unité spéculative et aboutit à ce résultat de ne plus considérer l'unité de Dieu que comme un attribut négatif. Ce résultat est-il admissible ? Est-ce bien lui que poursuivait le grand Moïse dans la proclamation du schemâ ? Est-ce bien lui qui pousse l'illustre Akiba au martyre, et après lui tant d'individus et des générations entières ? Est-ce bien pour cette unité négative qu'Israël a subi dix-huit siècles de persécutions et de maux inouïs ? Et puis, si le monothéisme se réduisait à la seule notion d'un Dieu dégagé de toute pluralité, aux proportions d'un simple attribut, on ne comprendrait guère la part faite, dans les livres comme dans l'histoire de la religion, à cette unité plus qu'à tout autre attribut ; la place occupée par le schemâ dans le culte tant intérieur qu'extérieur serait une place usurpée. Et remarquez encore que Maïmonide semble en contradiction avec lui-même. En effet, dans sa formule du deuxième dogme, telle qu'il la donne dans son commentaire à la Mischna (1), il ne fait aucune allusion à cette

(1) Voir le commencement de cette leçon.

unité négative ; il en parle, au contraire, dans le sens de Ba'hya, c'est-à-dire dans un sens très-positif, en définissant l'unité abstraite et absolue.

Il nous semble donc que l'enseignement du monothéisme doit entrer dans une voie nouvelle, ou plutôt, tout en tenant compte du résultat acquis au point de vue de l'unité spéculative, de l'unité considérée en elle-même, il doit rentrer dans la voie tracée par l'Écriture et la tradition. C'est ce que nous allons essayer de faire en étudiant le monothéisme dans l'histoire, dans sa lutte perpétuelle avec le polythéisme.

CHAPITRE IV. — Le monothéisme dans l'histoire ; sa lutte avec le polythéisme.

§ 1er. *Origine de l'idolâtrie.*

On s'est souvent demandé : Comment l'homme a-t-il pu tomber dans cette grossière erreur de l'idolâtrie, adorer des dieux de pierre et de bois, des animaux et l'homme son semblable ? Comment a-t-il pu déserter le culte du Créateur, dont le nom est gravé partout, dont le monde et ce qui le remplit portent le chiffre, pour s'agenouiller devant la créature organique et inorganique ? Il faut bien pourtant que ce ne soit pas chose si facile de s'élever jusqu'à l'adoration du Dieu *un*, puisque l'humanité tout entière, sauf le petit peuple créé par Moïse, resta plongée dans ce culte abrutissant pendant plus des deux tiers de l'âge actuel du monde, puisque ce peuple de Dieu lui-même avait tant de peine à s'arracher à cette idolâtrie, qu'il y retombait si souvent, malgré les châtiments terribles et fréquents infligés à ses défections, et qu'il ne parvint à s'y soustraire radicalement que grâce à la refonte, si l'on peut dire ainsi, que lui firent subir Ezra et le grand synode lors de sa restauration.

Aussi importe-t-il de constater que l'on n'est pas tombé tout d'un coup dans ce culte abject. Voici comment Maïmonide décrit les origines de l'idolâtrie :

« Du temps du patriarche Enosch surgit une grande aber-
« ration parmi les hommes, et notamment parmi les sages de
« cette époque. On se disait ceci : « Puisqu'il a plu à Dieu de
« créer ces astres et ces planètes pour gouverner l'univers,
« qu'il les a fixés dans le ciel et grandement honorés, jusqu'à
« en faire ses serviteurs directs, c'est pour nous un devoir de
« louer, de célébrer et d'honorer ces corps célestes, car c'est la
« volonté de Dieu que l'on entoure de ces sentiments de res-
« pect et de vénération les êtres qu'il a daigné distinguer et
« honorer. Il en est à cet égard comme d'un roi qui tient à ce
« qu'on l'honore dans la personne de ceux qui le représentent
« et qui forment son entourage. C'est par suite de ces sug-
« gestions qu'on se mit à construire des temples, à y offrir des
« sacrifices aux astres, à les adorer, croyant ainsi, d'après
« cette opinion erronée, plaire à Dieu lui-même. Telle est la
« vraie origine de l'adoration des astres, et les premiers ado-
« rateurs des corps célestes ne prenaient nullement le change
« à cet égard, reconnaissaient, au contraire, le vrai Dieu, ainsi
« que le proclame le prophète Jérémie (1) : — Les nations
« savent que tu es le seul Dieu, mais leur folie et leur sottise
« consistent dans la prétention de t'honorer par ce culte rendu
« à tes œuvres. — »

« Mais avec le temps surgirent de faux prophètes qui, en-
« traînés sur cette pente de l'erreur, se donnaient comme or-
« ganes de Dieu, et prescrivaient, comme un ordre émané de
« Dieu, le culte, les sacrifices, les libations et les temples à
« consacrer à telle planète ou à toutes ensemble. Pour donner
« à ce culte plus de fixité, ils tracèrent la figure de la planète
« dont ils provoquaient l'adoration, ou imaginèrent eux-mêmes
« certaine configuration, présentée ensuite comme l'image
« de la planète dont le culte était censé leur avoir été révélé.

(1) Jérémie, X, 7.

« C'est ainsi que le culte planétaire devint l'idolâtrie proprement dite, laquelle prit ensuite la plus grande extension, « s'établissant solidement dans les temples, sous les arbres, « sur les montagnes et les collines, recevant les images et les « adorations des masses qui, sur la foi de ces hiérophantes, « croyaient à la réalité de l'influence bonne ou mauvaise de ces « idoles, et espéraient s'en attirer la bienveillance et la protection « en leur consacrant un culte et un rite positifs. Puis vinrent de « nouveaux imposteurs qui, comme il arrive toujours, ne s'arrêtèrent pas là, et se présentèrent non plus comme les envoyés de Dieu, mais comme les messagers directs de la planète ou de la sphère, prescrivant en son nom des cérémonies « et des rites nouveaux. Peu à peu l'idolâtrie, avec son culte « et ses images, se propagea dans tout le monde ; et c'est ainsi « qu'avec le temps le nom honoré et redouté du vrai Dieu « tomba dans l'oubli, déraciné de la bouche et de la pensée « des hommes, qui ne reconnaissaient plus d'autre dieu que « l'idole de bois ou de pierre qu'on leur faisait adorer, que le « temple et l'autel qu'on leur avait appris dès leur enfance à « vénérer. Les sages et les prêtres eux-mêmes ne reconnaissaient plus d'autre dieu que les planètes et les astres figurés « par les idoles qu'adorait le peuple. Le créateur des mondes « était donc oublié, inconnu, sauf de quelques rares individus, « tels que les patriarches Hénoch, Methouschelah, Noé, « Schem, Eber ; et le monde alla, se plongeant de plus en plus « dans ces erreurs, jusqu'à ce que surgît la colonne du monde « dans la personne du patriarche Abraham (1). »

Il s'étend encore plus longuement à ce sujet dans son *Guide des égarés* (2), et y confirme cette donnée que l'idolâtrie doit son origine au culte des corps célestes, considérés comme les serviteurs directs de Dieu et les exécuteurs de ses volontés, et qu'avec le temps joint aux passions et aux intérêts humains ce culte s'altéra, se corrompit de plus en plus, et finit par devenir

(1) Yad ha-Hazaka, Ire partie, 1re section; traité de l'Idolâtrie, chap. Ier, art. 1er.

(2) *Guide des Égarés*, IIIe partie, chap. 29-37.

le culte ignoble de la magie et de toutes les abominations possibles.

Na'hmanide (Ramban), dans son commentaire au Pentateuque, s'occupe aussi de l'origine de l'idolâtrie : comme Maïmonide, il l'attribue à cette erreur relative à l'intervention des corps célestes dans les affaires de ce monde sublunaire et des hommes; mais il diffère de celui-ci en ce qu'il reconnaît dans l'idolâtrie trois influences diverses. C'est d'abord la divinisation des esprits purs ou séparés qui, d'après la tradition kabbalistique et mystique, exercent un certain pouvoir sur les différents peuples, tels que les princes des Perses et le prince des Grecs, mentionnés dans Daniel (1); ils constituent comme les génies des nationalités; c'est ensuite l'adoration des corps célestes et planétaires, conformément à l'opinion de Maïmonide; c'est enfin le culte des démons, source de la sorcellerie et de la nécromancie, non moins inférieur que postérieur aux deux premiers. C'est à ces trois genres d'idolâtrie que s'applique, selon lui, la triple expression du deuxième commandement du Décalogue : Tu ne feras ni statue ni image d'un être au ciel en haut, sur la terre en bas, ou dans les eaux au-dessous de la terre (2).

Voilà donc deux de nos plus grandes autorités religieuses qui voient dans l'idolâtrie, non pas l'aberration complète du bon sens et de la raison, mais une erreur dans son principe purement intellectuelle, reposant sur une fausse appréciation du gouvernement du monde; erreur presque inoffensive à son point de départ, mais des plus redoutables par ses conséquences morales et sociales, notamment par un abaissement continu de la notion de la Divinité.

Pour extirper l'idolâtrie, dans sa cause comme dans ses effets les plus éloignés, Moïse proclame donc cette interdiction absolue, sous les peines les plus sévères, temporelles et spirituelles, de toute idolâtrie, soit qu'elle adresse ses hommages

(1) Daniel, X, 13 et 20.

(2) Na'hmanide, Commentaire au Pentateuque, sect. Jethro; Exode, XXI, v 4.

aux êtres supérieurs, anges, archanges, esprits purs, compris, d'après Nahmanide, sous la dénomination d'autres dieux (*Elohim A'herim*), soit qu'elle adore les corps célestes, astres, sphères, planètes, soit qu'elle offre un culte aux démons, à tous ces esprits impurs qui règnent dans le domaine de la magie et de la nécromancie.

En étudiant bien l'histoire, nous verrons peut-être la lutte du monothéisme avec le polythéisme se manifester successivement sous ces trois formes. Pour mettre cette thèse en évidence, nous diviserons l'histoire de cette lutte en trois grandes époques : la première, s'étendant de Moïse à la destruction du premier temple et à la captivité de Babylone ; la seconde, embrassant la période du second temple ; enfin, la troisième, commençant avec la dispersion.

§ 2. *Lutte du monothéisme avec l'idolâtrie.*

Nous venons de constater que, de chute en chute et de dégradation en dégradation, le culte des idoles, qui dans le principe était un hommage indirect rendu à Dieu, tomba dans l'abomination et la dernière infamie. C'est là une preuve de la solidarité qui lie les principes aux actes, le dogme à la morale ; c'est une preuve qu'on ne professe pas impunément de fausses doctrines. Celles qui paraissent d'abord les plus innocentes, même dans le domaine spéculatif, peuvent engendrer les plus terribles conséquences dans la vie pratique et usuelle. Voilà, en effet, une opinion religieuse qui reconnaît en Dieu la cause première, le principe universel, l'auteur de toute la création, celui dont l'Écriture dit : Qui ne te craint pas, ô roi des nations ! ô être incomparable parmi les sages et les rois (1) ! Et encore : Du levant au couchant mon nom est grand parmi les nations ; partout on offre à mon nom encens, sacrifice et oblation pure (2). Et la Tradition : — Qu'est-ce que ces hommages de par-

(1) Jérémie, X, 7.

(2) Malachie, I, 11.

tout adressés à Dieu? C'est qu'on l'appelle le Dieu des dieux (1) —, une opinion qui croit honorer Dieu en honorant ces globes nobles et lumineux que l'homme ne saurait contempler sans admiration et qui, par suite de cette erreur... respectab e, si l'erreur pouvait l'être, tombe de précipice en précipice, d'abîme en abîme, dans le gouffre de la démoralisation chananéenne, si bien définie par Moïse quand il dit : Tout ce que l'Éternel a en horreur, ils le font à leurs idoles, jusqu'à leur offrir en holocauste leurs fils et leurs filles (2). Il n'y a donc pas de petite erreur, surtout en matière de religion. Ceci nous explique pourquoi Moïse parle si souvent des horreurs chananéennes, parce qu'elles étaient de son temps la forme réelle, l'expression dernière de l'idolâtrie, et nous fait comprendre en outre les chutes nombreuses et fréquentes d'Israël. Ce qui l'attirait vers l'idolâtrie, ce n'étaient certes pas les ridicules et ignobles fétiches qu'il voyait entourés de culte et d'hommages, c'était la facilité des mœurs, la concupiscence de la chair, les attraits du vice et du désordre autorisés par ces cultes immoraux, dont Maïmonide a restitué les usages et les cérémonies d'après les livres sabiens (3), formant un si étrange contraste avec les sévérités de la loi de Moïse et le culte austère du Dieu d'Israël. Ce que nous venons de dire est clairement enseigné par la tradition sous la forme dogmatique et sous la forme légendaire. Les Israélites savaient très-bien, y est-il dit, pendant la période du premier temple, à quoi s'en tenir sur l'idolâtrie; ce qu'ils y cherchaient, c'était un encouragement quasi-officiel à la violation de la morale (4).

Voici une légende exprimant à peu près la même idée : Rabbi Abbahu, s'étant permis de flétrir, dans une conférence publique, la conduite de Manassé, fils du pieux Ézéchias, l'un des plus impies rois de Juda, et de le classer parmi les réprouvés, vit celui-ci lui apparaître la nuit suivante, dans un songe, et lui poser un problème religieux que le rabbin ne savait pas résoudre,

(1) Talmud, Menachoth, fol. 110.
(2) Deutér., XII, 31.
(3) *Guide*, IIIe partie, chap. 37.
(4) Talmud, Synhédrin, fol. 63.

et que le roi lui expliqua d'un seul mot. Comment se fait-il, osa lui demander Rabbi Abbahu, que des hommes aussi savants, aussi profondément versés dans la science religieuse, aient pu renier Dieu et troquer son culte contre celui des viles déités chananéennes ? — Et comment se fait-il, lui répliqua le roi, que tu te permettes de traiter si cavalièrement ceux qui te sont supérieurs par le savoir religieux? Ne sois pas si pressé de nous condamner. Qui sait si, vivant dans ce temps de corruption et d'ardente sensualité, tu n'aurais pas retroussé ta robe pour courir après Baal (1) ?

Ainsi, ce qui doit étonner dans l'histoire de cette lutte, ce sont moins les défaillances du culte unitaire que la résistance qu'il sut opposer à toutes ces attaques auxquelles il fut en butte. Il ne faut pas s'y tromper, tout le cycle de la loi écrite, toute cette période dix fois séculaire n'est au fond qu'une lutte continuelle entre le monothéisme et l'idolâtrie, lutte qui n'est interrompue de temps à autre que pour reprendre avec une nouvelle intensité. Et quand on étudie de près, avec le coup d'œil historique, cette scène qui se déroule depuis Moïse jusqu'à la destruction du premier temple, on peut se convaincre que ce duel devient de plus en plus violent. Déjà sous Moïse, et le lendemain de la révélation, comme la courtisane éhontée qui viole la loi conjugale sous le dais nuptial, dit le Talmud (2), Israël succombe à la sédition du veau d'or. La prompte et sévère répression de cette faute, et bien plus encore la présence de Moïse, son influence, sa parole, son enseignement, arrêtent le peuple sur cette pente dangereuse, la vie du prophète durant. Mais dès son établissement dans la Palestine, le combat s'engage de nouveau, entre le monothéisme d'une part et le culte abominable des peuplades chananéennes de l'autre. Il se continue pendant toute la période des juges, avec des alternatives de succès et de revers, où il faut enregistrer plus de défaites que de victoires. La puissante initiative de Samuel, l'institution du prophétisme, dont les premiers rois, Saül, David et

(1) Talmud, Synhédrin, fol. 102.

(2) Talmud, Sabbath, fol. 88.

Salomon, sont personnellement les adeptes et les représentants, obtiennent pour un siècle une sorte de *trêve de Dieu.* Mais avec le schisme du royaume la guerre recommence avec plus d'ardeur que jamais, la guerre entre le monothéisme et l'idolâtrie, bien plus terrible, au point de vue de la religion, que celle qui précipite Juda contre Israël, Israël contre Juda. Comme dans ces grandes batailles où l'engagement de la dernière heure est le plus sanglant et le plus acharné, l'idolâtrie semble ramasser toutes ses forces pour mettre le monothéisme sous ses pieds par un effort suprême. C'est alors qu'il suscite les Jéroboam, les Achab, les Achaz, les Manassé, les Amôn, qui introduisent l'ennemi dans la place et lui livrent le culte, le temple, les sacrifices et jusqu'au Saint des saints. A ces ennemis intérieurs vient se joindre l'ennemi extérieur, l'empire assyrien, premier représentant de la monarchie universelle, et son héritier, le roi de la grande Babylone, qui ont bientôt fait de soumettre une nationalité qui ne connaît plus son principe, une Jérusalem et un sanctuaire que le nom de Dieu cesse de protéger et d'animer. C'est le moment ou jamais où le monothéisme paraît vaincu, anéanti, enseveli sous les ruines de Sion et de Jérusalem. C'est cependant lui qui triomphe; il triomphe non pas sur son sol natal, ce qui serait un fait naturel et normal; mais, ô miracle! ô prodige! il triomphe dans le palais du plus puissant monarque; il triomphe dans cette plaine de Doura où s'élève la fameuse idole de soixante coudées de hauteur; il triomphe avec Hanania, Michaël et Azaria, jetés dans l'ardente fournaise pour s'être refusés à fléchir le genou devant l'idole, et qui en sortent sains et saufs en présence des grands et d'une immense foule; il triomphe dans la bouche de l'orgueilleux Nabuchodonozor, à qui la vue de ce miracle arrache cette confession faite à la face des nations : Béni soit le Dieu de Hanania, Michaël et Azaria! que ses miracles sont grands, que ses prodiges sont puissants! éternel est son règne, infinie est sa puissance (1)!

(1) Daniel, III, 28-33.

On comprend mieux sans doute, après s'être inspiré des enseignements de cette première période, et la pensée de Moïse et les soins qu'il prend pour établir sur les bases les plus solides, sur des fondements indestructibles, le principe de l'unité de Dieu. C'est qu'il savait, lui, le grand prophète, lui à qui Dieu parlait face à face, lui qui recevait l'inspiration directe, il savait que le monothéisme n'est pas seulement la base de toute vérité religieuse, mais encore la sauvegarde de la morale publique et privée; il savait, en un mot, que la dégradation de la religion et l'altération de la morale sont en raison directe de la distance qui les sépare du monothéisme. On peut juger de la véracité de cette dernière proposition par l'éclatante confirmation qu'elle reçoit de l'histoire : le rapprochement de l'unité de Dieu, ennoblissant de plus en plus la pensée et l'action, a produit les patriarches, les grands prophètes et les grands rois : Abraham, Moïse, Aaron, Josué, Samuel, David, Ézéchias, Élie, Élisée, Osée, Isaïe, Jérémie, tandis que l'éloignement du monothéisme aboutit à la corruption chananéenne, aux abominations de Baal Péor, de Baal, de Moloch, d'Astarthée, et à ces rois impies qui mêlèrent le sang humain au sang des sacrifices immondes (1).

§ 3. *Lutte du monothéisme avec le polythéisme.*

Nous disions tout à l'heure que l'idolâtrie s'écroula avec l'idole à la tête d'or et aux pieds d'argile élevée par Nabuchodonozor dans la plaine de Douro. « Comment, nous objectera-t-on, et que faites-vous donc de celle des Grecs et des Romains, qui continue à dominer le monde païen pendant une longue série de siècles ? » A cela nous répondons qu'il s'opère ici une transformation qui fait succéder le *polythéisme* à l'*idolâtrie*. Oui, l'idolâtrie grossière, l'idolâtrie abrutissante de la première période disparaît et tombe pour ne plus se relever;

(1) II Rois, XXI, 16.

elle va être remplacée précisément par le polythéisme grec et romain. Il est incontestable que cette métamorphose accuse un progrès réel, un premier pas fait vers le retour au monothéisme. L'idolâtrie, que nous avons vue tomber dans le culte des démons, c'est-à-dire, suivant la théorie de Na'hmanide, au dernier degré d'abaissement, entre dans sa seconde phase, s'élève jusqu'à l'adoration des forces de la nature. Ce ne sont plus les monstrueuses idoles de l'Égypte et de la haute Asie, les sombres divinités qui semblent taillées dans le bloc de l'inexorable destin, les sanguinaires ou lubriques images des déités chananéennes, assyriennes, syriennes et phéniciennes, c'est le polythéisme gracieux, raffiné, poétique du monde grec qui apparaît sur la scène. Ce sont des divinités qui correspondent à nos pensées et à nos sentiments les plus intimes, qui personnifient les forces de la nature physique et de la nature morale, des dieux et des déesses qui représentent la sagesse, la beauté, le génie, l'art, la science, la fécondité, la lumière, la chaleur, divinités séduisantes, bien séduisantes, puisqu'elles surent dominer si longtemps et le peuple le plus spirituel de la terre et la nation la plus puissante du monde, Athènes et Rome.

Voilà donc une nouvelle lutte qui vient s'engager entre le monothéisme et le polythéisme, lutte d'autant plus difficile qu'il s'agissait de combattre des dieux qu'on ne pouvait détruire, à moins de détruire la nature dans la manifestation des forces au moyen desquelles Dieu gouverne et maintient l'univers. La tradition, qui a des enseignements pour toutes les situations politiques et religieuses, n'a pas manqué de nous communiquer son avis sur cette différence entre l'idolâtrie primitive et le polythéisme plus rationnel qui lui succède. Voici comment elle s'exprime à ce sujet : « Les philosophes « demandaient un jour à nos anciens : Si votre Dieu hait l'ido- « lâtrie, pourquoi ne détruit-il pas les idoles? Votre objection « aurait quelque valeur, répondirent ces derniers, si l'on « n'adorait que des dieux purement matériels, qui n'ont rien « à faire avec le gouvernement du monde. Mais on adore le

« soleil, la lune, les étoiles, les corps planétaires; voulez-« vous que Dieu les détruise? prétendez-vous qu'il anéantisse « l'univers afin de punir de sots idolâtres? Évidemment non : « Dieu fait bien de conserver l'ordre naturel avec toutes ses « forces; quant à ceux qui offrent à ces forces des hommages « qui ne sont dus qu'à lui-même, Dieu saura bien les châ-« tier. C'est comme si quelqu'un ensemençait du blé volé; « prétendez-vous que la nature se refuse à féconder cette « semence dérobée? Non; la nature suit sa loi; elle obéit à « son principe; quant au voleur, il n'échappera pas à la jus-« tice divine ou humaine (1). »

Ce passage caractérise parfaitement, ce nous semble, la distinction que nous venons d'établir entre la première et la seconde phase de l'idolâtrie, ainsi que le progrès réalisé par la seconde sur la première. Mais y eut-il réellement lutte entre le monothéisme et le polythéisme grec et romain? A moins de donner un démenti à l'histoire, à moins de s'inscrire en faux contre ces deux effroyables collisions entre les Macchabées et les Séleucides, entre les zélateurs et les proconsuls romains, cette lutte est incontestable. Quel fut, en effet, le principe qui soutint les Macchabées dans leur héroïque défense contre Antiochus? C'est le monothéisme, c'est la devise inscrite sur le drapeau de l'immortel Juda : « Qui est comme toi, parmi les dieux, ô Seigneur (2)? » Et qu'est-ce qui provoqua l'incroyable résistance des ardents défenseurs de Jérusalem et du temple contre Vespasien et Titus? C'est le monothéisme, c'est la souveraineté exclusive du Dieu *un* opposée à l'apothéose des Césars.

A ce propos on ne saurait assez remarquer le développement parallèle des deux principes en lutte : nous venons de constater le progrès du polythéisme sur l'idolâtrie; à ce progrès correspond un travail analogue accompli au sein du monothéisme. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à comparer l'attitude d'Israël sous le premier temple avec celle qu'il garde sous

(1) Talmud, Aboda Zara, fol. 54.

(2) Exode, XV, 11.

le second temple. Tandis que pendant la première période ses chutes sont si fréquentes, qu'il cède si facilement aux séductions d'un culte grossier et démoralisateur, se montre dévoré de la passion de l'idolâtrie, de cette passion au nom de laquelle l'ombre du roi Manassé repousse les reproches que lui adresse Rabbi Abahou (1), rien de pareil n'arrive dans cette seconde période, depuis l'établissement de la constitution d'Ezra et du grand synode. Plus de chute, plus de défection, plus de résistance intérieure à l'égard du vrai Dieu. A l'exception de la dynastie des Hérodes, dynastie étrangère, et dont la légitimité ne fut jamais reconnue par les Israélites (2), on n'aperçoit aucune tentative sérieuse ayant pour objet d'introduire le polythéisme et de lui donner droit de cité dans la terre sainte. Les tyrans les plus farouches, les Jeanné, les Aristobule, les Antigone, restent sévères observateurs du culte unitaire, quelles que fussent d'ailleurs les nécessités et les visées de leur politique. Hérode, le fondateur de cette dynastie maudite, semble rendre hommage, en dépit de lui-même, au principe de l'unité de Dieu, en reconstruisant le temple avec un luxe tout asiatique.

Aussi la lutte change-t-elle de nature : ce n'est plus par les séductions des sens et les fascinations de la passion que le duel s'engage de nouveau. A ces armes émoussées, usées, le polythéisme substitue la force, lançant contre le monothéisme ses phalanges et ses légions, l'attaquant par le fer et le feu. Et la force matérielle du polythéisme reste aussi impuissante, en définitive, que le brutal sensualisme de l'idolâtrie. Repoussée par la force sous les Macchabées, elle ne réussit, sous le colosse romain, qu'à s'emparer des ouvrages extérieurs, qu'à fouler aux pieds le culte, le sacerdoce, le temple; mais l'âme, la vie, l'essence du judaïsme lui échappe; et non-seulement le monothéisme lui échappe, mais encore il se retourne contre lui, il l'attaque dans ses propres foyers, semblable à ces na-

(1) Voir plus haut, § 2.

(2) Talmud, Sôta, fol. 41.

tions conquises qui se retournent contre le peuple-roi et l'écrasent chez lui !

En effet, à la fin de cette période du second temple, il se passe quelque chose d'analogue à ce que nous avons vu s'effectuer lors de la chute du premier temple. Qu'avons-nous vu alors ? Nous avons vu le monothéisme, quasi vaincu et comme enseveli sous la ruine de la nationalité politique, triompher à Babylone et arracher au vainqueur, à l'orgueilleux Nabuchodonozor, la confession de la toute-puissance du Dieu unique, du Dieu des dieux. Eh bien, nous allons voir ici le monothéisme faire irruption dans le monde du paganisme, briser ses idoles, démolir ses temples, renverser ses monuments. Ce n'est pas le judaïsme, nous criera-t-on, c'est le christianisme qui a opéré ce miracle. Mais nous ne disons pas le judaïsme, nous disons le monothéisme avec ses livres et sa doctrine, et nous revendiquons hautement pour lui non pas la mission du christianisme, mais cette partie de sa mission qui a pour objet le renversement du paganisme. Nous en prenons à témoin le plus grand de ses apôtres, celui qui s'appelle lui-même l'Apôtre des gentils (1). Au nom de qui parle-t-il donc aux nations ? Sous quelle invocation annonce-t-il la nouvelle religion ? N'est-ce pas sous celle du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Moïse ? Est-ce que ses épîtres ne sont pas pleines de citations bibliques ? Est-ce qu'il ne s'appuie pas constamment sur l'autorité de Moïse et des prophètes ? Est-ce qu'il ne cite pas continuellement le livre de la Loi, les Psaumes, les Proverbes, Osée, Isaïe, Habacuc, etc. ? Est-ce qu'il ne s'efforce pas toujours de donner à ses enseignements la sanction de l'histoire sainte ? Est-ce que depuis le commencement de l'épître aux Romains jusqu'à la fin de l'épître aux Hébreux, le souffle et le courant qui vivifient ce monument ne jaillissent pas de la source intarissable de l'Écriture sainte (2) ? Est-ce qu'il n'inaugure pas son enseignement par la flétrissure de l'idolâtrie (3) ?

(1) Actes des apôtres, 9, 15 ; Épître aux Romains, 1, 5 et 13.

(2) Les épîtres de saint Paul.

(3) Epître aux Romains, 1, 23, 32.

Est-ce qu'il ne met pas toujours en présence Juif et Grec, c'est-à-dire monothéiste et polythéiste (1)? Et nous ne serions pas autorisé à revendiquer pour le monothéisme la grande et décisive victoire remportée sur le polythéisme avec nos livres, notre histoire, nos prophètes, c'est-à-dire avec notre chair et notre esprit? Mais ce serait le renversement de la logique et du bon sens.

Nous maintenons donc cette analogie de situation que nous avons constatée entre la fin de ces deux époques, nous soutenons que le monothéisme triomphe du polythéisme comme il a triomphé de l'idolâtrie, par le dévouement d'enfants sortis de son sein, semblables à Hanania, Michaël et Azaria, et enfin nous affirmons que le moment où Nabuchodonozor s'écria : « Béni soit le Dieu suprême de Chatrach, Mechael et Abad Nego (2)! » a son pendant dans celui où, d'après la légende, un bruit sourd se fit entendre, allant répéter d'un bout à l'autre du paganisme : « Les dieux s'en vont. »

§ 4. *Le monothéisme en présence du christianisme.*

Tant que l'idolâtrie était debout sous sa première ou sous sa seconde forme, qu'elle dominait chez les peuples qui marchaient à la tête de la civilisation, ayant son culte public, son organisation officielle, ses pontifes et ses autels, le monothéisme devait avoir une constitution analogue, afin d'élever ainsi culte contre culte, autel contre autel, sacerdoce contre sacerdoce, protestation permanente et vivante de la vérité contre l'erreur. On sait que c'est l'opinion développée par Maïmonide, que le culte officiel établi par Moïse avait pour but principal, dans la pensée de son auteur, de constituer une réaction contre les rites de l'idolâtrie (3). Il s'ensuit qu'une fois le paganisme miné dans sa base vermoulue, au point de s'écrouler sous le premier

(1) Epître aux Romains, I, 23, 32, et *passim*.

(2) Daniel, III, 28.

(3) *Guide*, IIIe partie, chap. 32.

effort vigoureux fait pour le renverser, les rites et le sacerdoce israélites n'offraient plus ce caractère de nécessité. A quoi bon un contre-poids contre le néant? Il en résulte ensuite que la destruction du temple de Jérusalem et la cessation du culte national, de l'encens comme des sacrifices, étaient loin de présenter ce caractère de ruine totale et de fin suprême qui rend si dramatiques les récits des ruines des empires et des grandes catastrophes des peuples. Nous croyons avoir suffisamment mis en lumière la survivance d'Israël (1) à cette crise terrible, et démontré que, comme Joseph devant Putiphar, il ne laissa à son ennemi que son vêtement, sauvant son intégrité et son honneur, c'est-à-dire ses livres et son dogme. Tant qu'un peuple conserve ainsi les éléments constitutifs de son rôle et de sa mission dans le monde, il n'est pas mort et sa tâche n'est pas accomplie.

Arrivé à cette phase de son existence, à cette heure de son triomphe sur l'idolâtrie comme sur le polythéisme, il s'agit de savoir si le monothéisme n'avait plus de combats à livrer, de luttes à soutenir, d'adversaires à redouter, de conversion à faire. Son triomphe était-il complet? ses organes et ses livres n'avaient-ils plus rien à conseiller, à enseigner au monde converti? Pouvait-il s'en reposer désormais sur la hardie et louable initiative des apôtres allant prêcher le vrai Dieu parmi les gentils? C'est ce que doit nous dire la fondation du christianisme.

Nous voilà mis en présence d'une question des plus délicates à traiter, puisqu'il s'agit des rapports du monothéisme avec le christianisme. Mais autant nous nous tenons à distance de toute polémique religieuse quand rien ne la nécessite, autant nous sommes disposé à regarder en face celle qui se trouve sur notre chemin, et que nous ne saurions éviter, à moins de commettre une lâche désertion pour des considérations purement humaines. Nous ne toucherons d'ailleurs à ce grave sujet qu'avec cette modération que donnent les fortes convictions,

(1) Introduction, IIe partie, p. 86-89.

avec cet esprit d'impartialité et de respect, respect de soi-même et respect d'autrui, qu'il faut savoir mettre au service d'une grande cause.

En envisageant le christianisme du point de vue du monothéisme, le seul qui nous préoccupe ici, on ne peut s'empêcher d'y signaler deux courants non-seulement différents, mais opposés, l'un favorable, l'autre contraire à l'unité de Dieu. Nous avons déjà parlé du premier; nous avons montré les fortes attaches qui unissent à la Bible et au Dieu de la Bible cette partie de la mission des apôtres relative au renversement du paganisme. A cet égard l'israélitisme reconnaîtra toujours dans le christianisme la chair de sa chair et l'os de ses os; il ne cessera de saluer en lui un ami, un frère, un fils, un continuateur, un heureux et puissant coopérateur; il déclarera bien et noblement conquises les palmes et les couronnes gagnées dans cette bataille générale livrée aux dieux païens; il applaudira aux premiers efforts des apôtres non moins qu'à l'institution actuelle des missions étrangères, le plus beau fleuron de la couronne catholique. Jamais le monothéisme ne méconnaîtra les immenses obligations qu'il a au christianisme pour ses tentatives, dans le présent comme dans le passé, à l'endroit de la conversion des gentils.

Mais à côté de cette première manifestation du christianisme il y en a une autre; il y a celle qui a pour objet non-seulement d'abroger l'ancien culte, dans le but de faciliter l'accession du paganisme, mais encore de modifier, d'altérer le principe du monothéisme, immuable de sa nature, de substituer à ce dogme simple et sévère une nouvelle religion, une nouvelle foi, et, pourquoi ne le dirions-nous pas, jusqu'à un nouveau dieu. Il ne sera plus question pour le monothéisme de combattre l'erreur de la transformation de l'animal, de l'homme, des forces de la nature en démons ou en divinités; il n'aura plus à lutter contre la première ou contre la seconde forme de l'idolâtrie; mais il deviendra nécessaire de protester contre le principe de l'incarnation, contre le système de l'esprit pur se faisant Dieu en chair et en os, contre ce que nous appellerions, avec nos

grands docteurs, avec Na'hmanide (1), la forme la plus élevée de l'idolâtrie. Loin de nous de contester l'immense supériorité du nouveau principe sur la mythologie, de nier, de mettre en doute les belles leçons, les grands enseignements moraux et religieux qu'on a pu en déduire; mais ce que nous avons le droit et le devoir d'affirmer, c'est que ce n'est pas là le monothéisme, celui de Moïse et des prophètes, de l'Écriture et de la tradition.

Pour l'humanité tout entière, comme pour nous israélites, la religion est ce lien invisible, plus réel et plus puissant que toutes les réalités visibles, qui unit le temporel au spirituel, le terrestre au céleste, la créature au créateur. Dieu se communique aux hommes par les grands phénomènes de la nature, par les caractères divins tracés sur la voûte céleste, par sa parole ou la révélation, par la pensée, qui le trouve au fond de notre conscience, et par les lois de l'histoire. Mais ce qu'il est ici de la plus haute importance de constater, de proclamer aussi haut que possible, c'est que, pour nous, unitaires, Dieu, dans toutes ces manifestations que nous venons d'énumérer, reste toujours l'invisible, l'immatériel, l'infini, l'incommensurable, l'insondable et l'inaccessible. « L'homme ne peut me voir de son vivant, » dit Dieu à Moïse (2). « Sachez, gravez bien dans votre âme que vous n'avez vu nulle figure le jour où Dieu vous a parlé du milieu des flammes, » dit Moïse à Israël (3). « Est-il possible, dit Salomon, que Dieu fixe sa résidence sur la terre, dans ce temple que je viens d'élever en son nom, lui que le ciel et les cieux des cieux ne sauraient contenir (4)? » « Si quelqu'un vous dit jamais que Dieu est un homme, il ment, » dit la tradition (5). Et c'est ainsi que la religion atteint son but, qui est d'entretenir dans nos âmes le foyer des aspirations vers l'infini, de nous montrer notre idéal en dehors et au-dessus de ce monde fragile. Oui, il est de l'essence de la religion, moins

(1) Voir plus haut, § 1er.
(2) Exode, XXXIII, 23
(3) Deutér., IV, 15.
(4) I Rois, VIII, 27.
(5) Talmud, Yeruschalmi, Taanith, ch. 2. אם אמר לך אדם אל אני מכזב.

de faire descendre Dieu sur la terre que d'élever l'homme, par les meilleures et les plus épurées de ses pensées, vers les régions de la spiritualité, vers cette demeure où réside l'âme avant et après sa transmigration terrestre (1), d'opérer son ascension mentale vers Dieu, comme cette colonne d'encens qui, le jour de kipour, montait tout droit du Saint des saints vers le ciel (2).

Faire descendre Dieu personnellement sur la terre, l'y faire vivre de la vie matérielle, c'est le transporter des régions immaculées de l'infini et de l'absolu dans le domaine étroit de la sensation et de la matière; c'est, par conséquent, amoindrir ou, pour mieux dire, dénaturer l'idée de l'infini. Il nous suffira de signaler deux conséquences du principe d'incarnation : « l'esprit de secte et le culte des images, avec leurs conséquences. »

Ce Dieu qui a vécu sur la terre aura beau se transfigurer et remonter au ciel, il gardera bien quelque chose de nos passions, de nos sentiments et des phases mobiles de la vie humaine. Nous admettons que le souvenir de cette vie divine sera fécond en efficaces et nobles enseignements; qu'il fournira un aliment substantiel à la foi des peuples; qu'il y aura là un drame complet parlant vivement à l'imagination et à l'instinct des masses, remuant la fibre populaire; que cette vie sainte deviendra le modèle de tous les croyants; qu'on y rattachera tous les grands principes sur lesquels repose la vie moderne : la charité, l'amour du prochain, la suppression de l'esclavage, l'émancipation de la femme, bien que ces principes appartiennent à la Bible et n'aient cessé de coexister avec le monothéisme. Mais vous y trouverez, comme revers de la médaille, la multiplicité des dogmes et l'antagonisme des croyances. Ce Dieu ayant vécu, agi comme les hommes, subi ou voulu subir la loi de la nativité, naître d'une femme, mourir en martyr, ressusciter et sortir de la tombe, sa conceptualité, sa naissance, sa vie, sa mort, sa transfiguration, engendreront une foule de

(1) Talmud, Haguiga, fol. 13. Cf. premier dogme, chap. II, § 3.

(2) Talmud, Yôma, fol. 39; Aboth, V. 8.

questions plus ou moins insolubles. Incarnation, conceptualité, nativité, trinité, consubstantiation, transsubstantiation, eucharistie, seront autant de mystères diversement interprétés, et de ces interprétations diverses et opposées s'affirmant avec une rigueur d'autant plus inflexible que, faute de preuves rationnelles, elles reposent sur la foi seule, sur la foi aveugle, sur la foi quand même, naîtront des systèmes contradictoires qui, à leur tour, enfanteront l'esprit de secte avec ses passions et son fanatisme. A peine née et encore en voie de formation, la nouvelle religion sera déjà en proie à l'esprit de parti, lequel ne restera pas enfermé dans l'école philosophique et théologique, et ne tardera pas à éclater en hostilités, à se servir du glaive à double tranchant, frappant tantôt par l'anathème, tantôt par l'extermination.

Le culte des images, l'*iconolâtrie*, est une autre conséquence du principe d'incarnation. Afin de mieux se retracer à soi-même et aux autres les moindres scènes, les plus petits faits de cette vie de Dieu se faisant homme, afin de les graver en traits ineffaçables dans tous les cœurs, on voudra les reproduire sur la toile, les buriner sur le marbre et l'airain. Dieu, anges, archanges, démons, sainte famille, la mère de Dieu, l'enfant-Dieu, tout sera restitué par le pinceau et le ciseau. La foi donnera un nouvel et saint élan au sentiment de l'art : la statuaire chrétienne rivalisera avec celle de Phidias; l'Apollon du Belvédère ne soutiendra pas la comparaison avec le Christ de Michel-Ange ; les vierges de Raphaël l'emporteront sur les chefs-d'œuvre de la peinture grecque ; la religion inspirera le génie des grands artistes ; la beauté plastique se montrera sous de nouvelles formes et s'élèvera jusqu'à l'idéal du sentiment du beau que l'homme porte en lui tout à la fois comme un souvenir et une espérance,

Mais combien qui adoreront ces belles choses en elles-mêmes, combien qui, en fléchissant le genou devant les sublimes produits du génie, les prendront pour la Divinité même, leur adresseront foi et hommage, oublieux du Dieu qu'ils représentent. Et puis, qu'on tienne un peu compte de l'imperfection

du travail humain : à côté des chefs-d'œuvre, qui ne sont que l'exception, figureront les innombrables productions de la médiocrité, de la vulgarité, de ce qu'on appelle le métier, des images grossières, dégradant la Divinité, et qui, livrées à l'adoration de la multitude, ressusciteront l'idolâtrie dans sa triste réalité. Que l'on songe ensuite aux inconvénients qui résultent de l'esprit de commerce et de lucre qui s'empare de ce besoin du culte représentatif, lui faisant subir une nouvelle dégradation ; que l'on songe à cet étrange contraste des occupations les plus triviales, des fonctions les moins nobles de la vie accomplies en face de l'image de la Divinité ; que l'on songe à cette indécente familiarité qui n'est pas faite assurément pour épurer la foi, et que le prophète avait déjà si énergiquement reprochée aux idolâtres, en disant : « On prend un arbre, on en affecte une partie à l'entretien du foyer, à la préparation du pot-au-feu ; on prend ensuite l'autre partie, et l'on en fait un dieu. On le prie, on l'adore, et on lui dit : Sauve-moi, tu es mon Dieu (1) ! »

C'est donc contre ces tendances et conséquences de la nouvelle religion que le monothéisme devait réagir et continuer la lutte qu'il avait si énergiquement soutenue contre l'idolâtrie et le polythéisme. Voilà pourquoi il est resté debout et suit le christianisme dans sa marche triomphale à travers le monde, non pas pour le menacer ou l'insulter, comme les soldats romains marchant derrière le char de leur général triomphateur, mais comme une protestation éternelle, vivante, contre toute altération de son principe, ne cédant ni à la force, ni à la persuasion, ni au prestige d'une domination toujours croissante, ni au glaive du bourreau, ni au bûcher de l'inquisition, ni à la férocité populaire, ni à la dégradation civique et à la déchéance sociale ; n'acceptant aucun compromis, ne laissant jamais établir de prescription contre lui, se personnifiant dans une race remarquable par sa ténacité et sa persévérance (2), s'affirmant

(1) Isaïe, XLIV, 16 et 17.

(2) Talmud, Betza, fol. 25.
שלשה עזין הן ... ישראל באומות.

partout, dans les grandes cités comme dans le plus petit hameau, à la ville et à la campagne, à l'orient, à l'occident, au nord et au midi, donnant deux fois chaque jour son mot d'ordre de *Schemâ Israël*, prononcé par le premier bégayement et s'exhalant avec le dernier soupir de tout israélite!

Tel est le monothéisme aujourd'hui, tel il fut conçu par Moïse, écrit sur les tables immortelles de la Loi. En prohibant le culte d'une personnalité quelconque, l'adoration de ce qui est dans le ciel en haut, c'est-à-dire le polythéisme dans sa forme la plus pure et la plus élevée, en proclamant Dieu comme l'être invisible, imperceptible par sa substance, saisissable seulement comme cause, il proteste d'avance contre toute incarnation et ses conséquences infaillibles, en même temps qu'il coupe court aux tendances de l'esprit de secte, aux dissentiments, aux disputes, aux querelles qui prennent la substance divine pour leur champ de bataille. En interdisant d'une manière absolue le culte des images, interdiction qu'un grand philosophe (1) a déclarée non moins sublime dans son genre que tout ce que l'art chrétien a produit de plus parfait, il supprime tout ce qui pourrait intercepter la pensée qui, comme l'encens pur, doit aller directement de l'homme à Dieu; il empêche l'attention religieuse de se laisser détourner par le charme de la vue sur une pierre, un marbre, une toile, une statue, une figure; il a rendu impossible tout abaissement de la notion de Dieu, qui résulte de ces représentations grossières ou familières, exposées à toutes les injures que subissaient les pénates et les lares du paganisme. A cet égard, on ne saurait trop admirer la divine empreinte de la stabilité que porte dans ses œuvres essentielles la doctrine de Moïse; c'est la grande leçon qui découle de cet exposé historique. En effet, soit qu'il combatte la grossière idolâtrie, le fétichisme, le culte abject des peuples chananéens, soit qu'il lutte avec le polythéisme raffiné du monde grec et romain, soit enfin qu'il maintienne son principe de l'unité immatérielle et absolue contre les incarnations et les

(1) Kunt.

personnifications de la Divinité, le monothéisme suffit à sa tâche, et il ne cesse jamais d'être à la hauteur de sa mission.

CONCLUSION.

Comme nous l'avons fait pour le dogme de la création (1), nous voudrions tirer du dogme du monothéisme ses conséquences pratiques, déterminer le genre d'influence qu'il est appelé à exercer dans l'ordre moral. S'il est vrai que l'homme est fait à l'image de Dieu et qu'il doit s'efforcer de plus en plus à ressembler à son modèle, le monothéisme, à mesure qu'il sera mieux compris et mieux enseigné, ne peut que développer, chez l'individu comme au sein de la société, ces sentiments de bienveillance, de fraternité et d'union qui finiront par faire de l'humanité un tout compacte. Et c'est bien pour ce motif que l'Écriture et la Tradition rivalisent de zèle et d'énergie pour flétrir la discorde comme pour louer la concorde; c'est avec raison qu'elles voient dans la première la violation, et dans la seconde la sanction de l'unité de Dieu : la discorde, avec son contingent d'éléments dissolvants, est un sacrilége (2); la concorde, avec son cortége de sentiments bienveillants et sympathiques, est l'hommage le plus digne du Dieu *un* (3). Allez plus loin, faites un pas en avant, étendez à l'humanité tout entière ce principe d'unité qui, d'après la loi et les prophètes, devait être la règle d'Israël, et vous arriverez sûrement à l'application la plus large du monothéisme, et vous aboutirez à cette réciprocité signalée par la Tradition (4) entre l'unité de Dieu et l'unité du genre humain.

Non, cette unité n'est pas un rêve : elle va sans cesse agrandissant son domaine et sa sphère d'action; elle est comme ce point mystérieux de la Kabbalè, ce foyer du *En soph*, dont les

(1) Voir la conclusion du premier dogme.
(2) Prov. VI, 16-19.
(3) Isaïe, LVIII, 9-11; Talmud et Midrasch, *passim*.
(4) Voir plus haut, IIe chapitre.

irradiations gagnent en étendue et forment des cercles de plus en plus larges. Sous ce rapport, les grandes révolutions des empires, des Assyriens aux Perses, des Perses aux Grecs, des Grecs aux Romains, de l'antiquité au moyen âge, du moyen âge à la renaissance, de la renaissance à la révolution française, ne sont que les étapes de l'humanité marchant sur la route de l'unité. Mais, à moins de se refuser à l'évidence, il faut reconnaître que jamais cette marche ne s'est révélée aussi rapide et aussi visible que depuis cette grande tempête qui, à la fin du dernier siècle, fit gémir les peuples et bondir les royaumes (1); jamais l'unité n'a obtenu de pareils résultats depuis la dispersion des langues; jamais sa puissance et son activité ne se sont montrées dans un jour aussi éclatant. Ce qu'elle a commencé naguère par le fer et le feu, en broyant les peuples sous la meule du combat, elle le continue avec les engins pacifiques du commerce, de l'échange de plus en plus facile des matières et des idées, grâce à ce miracle des voies et des moyens de communication. Rien ne manque à cette tendance irrésistible vers l'unification, pas même le titre; et la nouvelle politique, appelée à régir les nations, et qui se substitue partout à un patriotisme local ou régional, s'appelle l'*internationalité*. Remarquez bien, d'ailleurs, que dans cette aspiration unanime vers l'unité, les peuples ne songent pas à sacrifier leur individualité, leur idiome, leurs instincts de race et leur génie propre. Il ne s'agit pas de remplacer par une accablante monotonie cette diversité d'aspects, de tons, de couleurs, de principes et de doctrines, qui fait l'animation et la vie de la création. Non, ce que l'on cherche et que l'on désire, c'est de relier ces nuances et ces variétés dans un ensemble harmonieux; c'est de faire de l'humanité la fidèle et vivante image de la création, laquelle, d'après la belle démonstration de Ba'hya, qu'on n'a sans doute pas oubliée (2), nous offre le spectacle non pas de l'unité mathématique ni de la diversité désordonnée et déréglée,

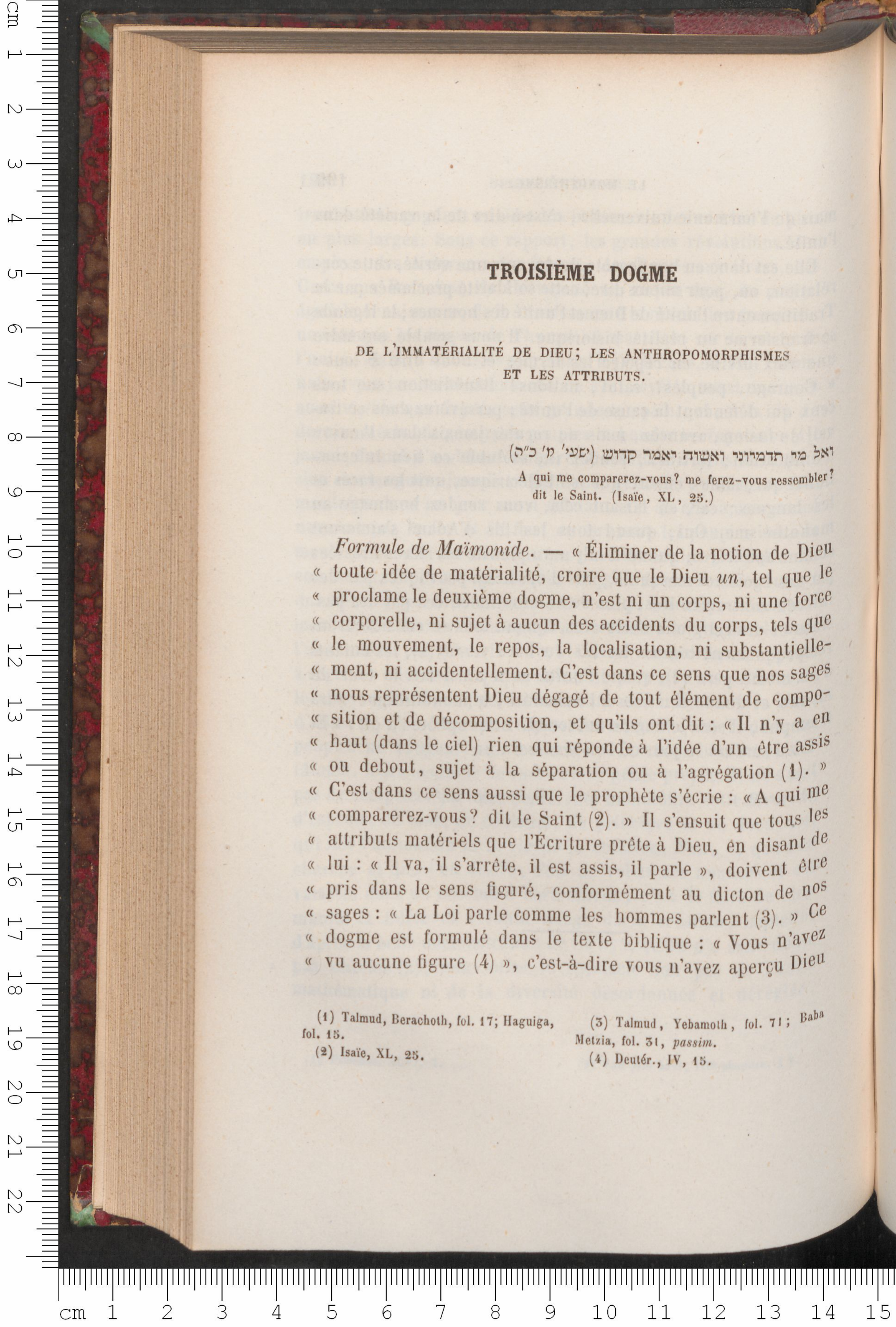
(1) Psaumes, XLVI, 7.

(2) Voir plus haut, IIIe chapitre, § 2.

mais de l'harmonie universelle, c'est-à-dire de la variété dans l'unité.

Elle est donc en bonne voie de devenir une vérité, cette corrélation, ou, pour mieux dire, cette solidarité proclamée par la Tradition entre l'unité de Dieu et l'unité des hommes; la légende se transforme en réalité historique. Il nous semble entendre une voix divine en répéter les termes et nous dire à tous : « Courage, peuples! salut, nations! Bénédiction sur tous ceux qui défendent la cause de l'unité; persévérez dans ce travail de fusion, avancez, mais ne reculez jamais dans l'œuvre d'unification; fortifiez, rendez indissoluble ce lien international qui, mieux encore que le fil électrique, unit les races et les langues; car, en faisant cela, vous rendez hommage au monothéisme. Oui, quand tous les fils d'Adam s'aimeront comme des frères, quand il n'y aura plus de barrières dressées par des égoïsmes mesquins, plus d'obstacles provoqués par des intérêts contradictoires, plus de haines alimentées par des passions et des religions exclusives, quand tous se considéreront réciproquement comme les fils du Dieu vivant (1), les enfants d'un même père (2), quand l'unité aura ainsi fait le tour du monde et donné son *nom* à l'humanité, le monothéisme aura triomphé, il sera le dogme universel. Le prophète l'a dit : « Et « Dieu sera *un* le jour où son *nom* sera un! »

(1) Osée, II, 1. (2) Malachie, II, 10.



TROISIÈME DOGME

DE L'IMMATÉRIALITÉ DE DIEU; LES ANTHROPOMORPHISMES ET LES ATTRIBUTS.

ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש (ישעי' מ' כ"ה)

A qui me comparerez-vous? me ferez-vous ressembler? dit le Saint. (Isaïe, XL, 25.)

Formule de Maïmonide. — « Éliminer de la notion de Dieu « toute idée de matérialité, croire que le Dieu *un*, tel que le « proclame le deuxième dogme, n'est ni un corps, ni une force « corporelle, ni sujet à aucun des accidents du corps, tels que « le mouvement, le repos, la localisation, ni substantielle- « ment, ni accidentellement. C'est dans ce sens que nos sages « nous représentent Dieu dégagé de tout élément de compo- « sition et de décomposition, et qu'ils ont dit : « Il n'y a en « haut (dans le ciel) rien qui réponde à l'idée d'un être assis « ou debout, sujet à la séparation ou à l'agrégation (1). » « C'est dans ce sens aussi que le prophète s'écrie : « A qui me « comparerez-vous? dit le Saint (2). » Il s'ensuit que tous les « attributs matériels que l'Écriture prête à Dieu, en disant de « lui : « Il va, il s'arrête, il est assis, il parle », doivent être « pris dans le sens figuré, conformément au dicton de nos « sages : « La Loi parle comme les hommes parlent (3). » Ce « dogme est formulé dans le texte biblique : « Vous n'avez « vu aucune figure (4) », c'est-à-dire vous n'avez aperçu Dieu

(1) Talmud, Berachoth, fol. 17; Haguiga, fol. 15.
(2) Isaïe, XL, 25.
(3) Talmud, Yebamoth, fol. 71; Baba Metzia, fol. 31, *passim*.
(4) Deutér., IV, 15.

« sous aucune forme ou image, c'est-à-dire enfin qu'il n'est ni « un corps ni une force corporelle. »

L'immatérialité de Dieu doit être à bon droit considérée comme une conséquence logique des deux premiers dogmes. Après tout ce qui a été dit, au sujet du dogme de la création, sur la distinction nécessaire entre le créateur et la créature, entre la cause première et ses effets, et puis, à propos du monothéisme, sur la distinction radicale entre l'unité absolue et l'unité contingente, entre l'unité réelle et l'unité fictive, il y aurait lieu de s'étonner que l'immatérialité de Dieu ait été érigée en dogme spécial. Et à cet égard il importe de remarquer que les deux premiers grands théologiens, Saadia et Ba'hya, envisagent l'incorporéité de Dieu comme un corollaire de l'unité de Dieu, et l'un et l'autre traitent de ce principe dans leurs leçons sur le monothéisme (1). Nous avons vu Maïmonide lui-même fondre en une seule démonstration ses preuves de l'existence, de l'unité et de l'incorporéité de Dieu (2). Cependant la spécialité du troisième dogme se justifie par l'immense importance qu'ont su prendre dans la théologie les deux grandes questions des attributs de Dieu et des *anthropomorphismes*, constituant le fond du langage biblique appliqué à Dieu. C'est parce que l'immatérialité de Dieu est un principe antérieur et supérieur à toute révélation positive, parce qu'il est impossible de se figurer Dieu sous n'importe quelle forme corporelle, parce que le monothéisme est exclusif de toute croyance, de toute hypothèse de ce genre, qu'il devient d'autant plus nécessaire de consacrer une attention toute particulière à la conciliation de ce dogme avec le langage des hommes comme avec la langue de la Bible, et de résoudre cette contradiction apparente entre un Dieu infini,

(1) Les Croyances et les Opinions, deuxième leçon, traité du Monothéisme; les Devoirs du cœur, 2e traité, du Monothéisme.

(2) *Guide*, IIe partie, chap. 1er.

invisible et insaisissable dans son essence, et un Dieu qui voit, qui écoute, qui marche, qui monte, qui descend, qui se tient debout ou assis, qui se montre tour à tour colère, vengeur, irrité, feu dévorant, ou clément, indulgent, plein de grâce et de miséricorde. — Il sera donc bien moins question ici de l'immatérialité de Dieu proprement dite que des attributs et des anthropomorphismes.

CHAPITRE Ier. — De l'immatérialité de Dieu dans l'Écriture.

§ 1er. *Doctrine de Moïse.*

Moïse n'a pas négligé de mettre en lumière ce point, l'un des plus essentiels de la théodicée. Il sollicite notre attention et burine sa pensée, comme il a l'habitude de le faire, non pas dans une formule dogmatique ni dans un aperçu philosophique, mais dans des actes, dans des récits qui font naître la conviction chez les esprits les plus simples comme dans les intelligences les plus élevées. Sa doctrine se rattache à deux circonstances solennelles, toutes deux relatives au fait de la révélation. Nous avons eu déjà l'occasion (1) de signaler ce sublime entretien de Moïse avec Dieu, où le prophète ose demander à voir la gloire du Seigneur, et où l'Éternel lui répond que cette prétention est incompatible avec la nature humaine, que le fragile, le périssable, le fini, est radicalement impropre à contempler le stable, l'immortel, l'illimité et l'infini. Mais, ajoute le Seigneur, s'il est de toute impossibilité à l'homme de voir la *face* de Dieu, il pourra jouir de la contemplation par *derrière*. Et, pour ne laisser aucun doute ni la moindre équivoque sur la signification de ces mots : « Tu pourras me voir par derrière », Dieu s'empresse, dans une

(1) Voir premier dogme, chap. Ier.

nouvelle apparition, de décliner à Moïse ses qualités, ses titres, ses procédés, ses voies, connus sous le nom de treize attributs de Dieu (1), et enseignés à Moïse lors de la remise des secondes tables de la Loi.

Le second texte se rapporte au ressouvenir du spectacle offert à Israël le jour de la révélation. Si jamais la présence réelle et personnelle de Dieu pouvait être à supposer, c'eût été certainement le jour de la convocation solennelle du peuple de Dieu au pied du Sinaï, à la vue de cette montagne toute enveloppée de flamme et de fumée (2), semblant s'élancer de ses fondements au bruit du tonnerre, à la lueur des éclairs, au son du schofar, au retentissement de la voix divine sortant du sein de ces ténèbres et colonnes de nuées, en présence de ce phénomène qui avait terrifié tous les assistants, et dont le souvenir était resté, au bout de quarante ans, aussi vivace qu'au moment même de sa manifestation. Eh bien, cette impression si naturelle, cette supposition ayant sa source dans l'émotion populaire, Moïse tient à la combattre, à l'annuler, à la déraciner des cœurs comme des esprits. Après avoir récapitulé longuement toutes les circonstances de cet événement extraordinaire, il s'écrie : « Par le salut de votre âme, sachez et reconnaissez que vous n'avez vu nulle figure le jour où l'Éternel vous a parlé du milieu du feu (3). » Et tout aussitôt, comme conséquence de cette vérité, afin de détruire jusqu'à l'ombre de toute croyance à un Dieu corporel, matériel, visible par un côté quelconque, il proscrit de nouveau le culte des images, interdit l'adoration de n'importe quelle représentation de la Divinité, — homme, femme, animal, volatile, insecte, poisson, soleil, lune, et jusqu'aux plus purs et aux moins matériels des esprits célestes (4). De ces textes si précis il résulte deux choses, deux enseignements capitaux : 1° que toutes les expressions dont on puisse se servir et dont nous nous servons

(1) Exode, XXXIII, 18-23 ; XXXIV, 5 et 6.

(2) Exode, XIX, 18 ; Deutér., IV, 11.

(3) Deutér. IV, 15.

(4) Deutér. *v.* 16-19.

relativement à Dieu, le langage que nous lui prêtons ou que nous lui adressons, les figures sous lesquelles nous nous l'imaginons, les visions où nous le voyons apparaître, ne sauraient jamais nous autoriser à matérialiser Dieu, même par la pensée; au-dessus de tous les anthropomorphismes reste l'interdiction formelle, radicale, absolue, de faire ou de concevoir de Dieu une ressemblance quelconque; 2° que Dieu a des attributs réels, positifs, notamment ceux dont il se plaît à faire l'énumération à Moïse lors de la délivrance des tables de la Loi, ces treize attributs qui jouent un rôle si considérable dans la liturgie et dans la tradition. Mais il est bien entendu, et cela ressort avec évidence du récit qui présente la théorie des attributs comme l'accomplissement de la promesse de Dieu de se laisser voir par derrière, que les attributs ne peuvent s'imputer qu'à l'action de Dieu, jamais à sa substance. Voilà le dogme de l'immatérialité dans toute sa clarté et sa transparence, écrit ou pour mieux dire gravé par Moïse.

§ 2. *Doctrine des prophètes.*

Ici se présente une objection qui ne manque pas de gravité : « Nous voulons bien, nous dira-t-on, que ce soit là la doctrine de Moïse; nous ne pouvons pas nier que, dans les textes susvisés, Moïse ne pose le principe de l'immatérialité de Dieu aussi bien que l'impossibilité de le percevoir comme substance. Mais cette doctrine n'est-elle pas combattue, démentie par le langage des prophètes? N'y a-t-il pas contradiction manifeste entre ce dogme absolu de l'invisibilité de Dieu et les nombreuses visions des prophètes de la seconde période, depuis Isaïe jusqu'à Zacharie? Isaïe ne dit-il pas : « J'ai vu l'Éternel assis sur un trône haut et élevé (1)? » Ézéchiel ne se complaît-il pas dans la description détaillée, minutieuse, du char céleste qui porte le trône, siége de Dieu (2)? Daniel ne voit-il pas l'ancien

(1) Isaïe, VI, 1.

(2) Ezéchiel, chap. 1.

des jours assis et entouré de myriades d'anges et d'archanges (1)? Zacharie n'a-t-il pas des visions essentiellement apocalyptiques (2)? Comment mettre d'accord ces apparitions plus ou moins matérielles avec la doctrine pure et simple de Moïse? » Sans entrer pour le moment dans aucune appréciation sur la nature des visions prophétiques, qui sera l'objet d'une étude spéciale, nous dirons que le livre de la Loi semble aller au-devant de cette objection, jaloux de ne laisser planer la moindre incertitude sur l'une des bases fondamentales de la théodicée. La difficulté est non-seulement prévue, mais résolue dans le passage qui nous raconte l'entrevue de Dieu avec Aaron et Miriam, et les paroles qu'il leur adresse pour confondre leur orgueil et leur faire sentir leur immense infériorité. Il les apostrophe en ces termes : « A vous autres prophètes je me fais connaître par des visions, je parle dans un songe; mais il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse, qui jouit de ma confiance pleine et entière : à lui je parle *directement*, *visiblement*, jamais par énigme; lui seul est digne de contempler l'*image* de Dieu (3). » La lecture superficielle de ce texte remarquable suffit pour nous faire comprendre que tous les prophètes sont plus ou moins *visionnaires*, et que Moïse seul est le vrai *voyant* (4). Il n'en faut pas davantage pour réduire à leurs justes proportions les apocalypses et visions prophétiques. Leur degré de véracité est en raison inverse du détail descriptif et du luxe d'images dont elles s'entourent, d'après la doctrine de la tradition et la distinction qu'elle établit entre Isaïe et Ézéchiel (5). Plus le prophète subit l'influence de la faculté imaginative, plus il s'éloigne de la vraie prophétie, de la révélation sévère et majestueuse de Moïse. Et ceci est tellement vrai, que les prophètes ne manquent pas d'en faire l'aveu : ils ne se font pas illusion sur leur situation vis-à-vis de Moïse, ils reconnaissent haute-

(1) Daniel, VII, 9 et 10.
(2) Zacharie, chap. 4, 5 et 6.
(3) Nombres, XII, 6-8.
(4) Cela résulte clairement de la différence entre les deux termes מרְאָה et מַרְאֶה, *ibid.*
(5) Talmud, Haguiga, fol. 13.

ment cette infériorité qui est dans la nature de leurs visions allégoriques. Osée, le premier en date, est aussi le premier à constater la part qui revient à l'imagination chez les prophètes du second âge : « Je parle par les prophètes, fait-il dire à Dieu; je multiplie les *visions* et les *allégories* prophétiques (1). »

Isaïe se vantant d'avoir vu le Seigneur Zebaoth assis sur son trône, se reprend aussitôt et s'écrie : « Malheur à moi! je me suis laissé entraîner par mon imagination (2). » Ézéchiel se plaint à Dieu de la mission qui lui est imposée de parler à Israël sur le ton de l'énigme et de la parabole : « Voilà, dit-il, que je passe auprès d'Israël pour un faiseur de fables (3). »

Envisagées à ce point de vue, les allégories prophétiques n'ont rien de contraire à la doctrine si claire et si nette de Moïse sur l'immatérialité de Dieu. Qu'on le sache bien, d'ailleurs : si, par impossible, il se rencontrait dans l'expression ardente et figurée des successeurs de Moïse quelque chose qui ne fût pas conforme au texte du livre de la Loi, jamais cette expression et les idées qui s'y rattachent ne sauraient prévaloir contre l'autorité du plus grand des prophètes.

Voici maintenant une autre question qui surgit, et qu'il faut bien peser avant d'y répondre : Si l'immatérialité de Dieu est l'un des fondements réels du mosaïsme, si Dieu n'est pas un corps, ni une force corporelle, ni sujet, par conséquent, à aucun des accidents du corps, pourquoi l'Écriture parle-t-elle de lui comme d'une personne humaine? pourquoi, d'un bout à l'autre des livres saints, dans la Loi comme dans les prophètes, mettre toujours Dieu directement en scène, le représenter en rapports continuels avec les hommes, lui prêter un grand nombre des attributs de la personnalité physique, lui appliquer un grand nombre de modes et de manières d'être qui sont des accidents de la vie matérielle? Pourquoi le gratifier des organes qui desservent les sens? Pourquoi lui imputer nos sentiments mobiles, nos passions fragiles et violentes : — la

(1) Osée, 12, 11.
(2) Isaïe, VI, 7.
(3) Ezéchiel, XXI, 5.

colère, la vengeance, le ressentiment, l'amour des représailles, l'orgueil, la jalousie ? — Pourquoi nous induire en erreur, et nous conduire par ces signes fallacieux de la limitation et de la contingence jusqu'à l'hypothèse d'un Dieu corporel? Pourquoi les prophètes, surenchérissant sur la parole de Moïse, poussant à l'excès leurs exagérations figurées, ajoutent-ils à l'appellation des actes et des passions de la Divinité des formes réelles et quasi corporelles? C'est la Tradition qui va répondre à cette double question s'appliquant à Moïse autant qu'aux prophètes, et, eu égard à son importance, elle y répondra séparément.

CHAPITRE II. — De l'immatérialité de Dieu selon la Tradition.

§ 1er. *La liturgie et le Thargoum.*

Quand nous abordons la tradition, nous cherchons toujours à saisir d'abord la pensée de cette époque intermédiaire qui joint le cycle de la loi écrite à celui de la loi orale, et qui se traduit, comme on sait, dans l'œuvre du grand synode. Nous savons que les deux institutions essentiellement religieuses du grand synode sont la liturgie et le Thargoum. En y cherchant et en y trouvant les traces de l'immatérialité divine, nous en déduisons la continuité du dogme. En ce qui concerne la liturgie, nous avons le Rituel, cette œuvre originale du grand synode, qui ne contient absolument rien qui soit de nature à trahir quelque tendance vers la corporéité de Dieu, rien qui ne soit en parfaite conformité avec le Dieu invisible de Moïse. Les termes et les expressions en sont expurgés de tout ce qui pourrait aboutir à la plus légère supposition d'un Dieu local, limité. On y invoque, à la vérité, le Dieu des patriarches, le libérateur d'Israël, mais aussi le Dieu auteur de la lumière et des ténèbres, déroulant les cieux, consolidant la terre; on y

qualifie le ciel de résidence de *sa gloire*, les hauteurs de l'empyrée de demeure de *sa majesté* (1), mais on se garde bien d'y montrer une figure ou une image assise, à l'imitation d'Ézéchiel ; on y parle des légions d'anges et d'archanges qui célèbrent la gloire du Seigneur, mais on a soin d'affirmer qu'ils ne connaissent pas l'endroit assigné par Dieu à sa gloire (2). Le principe de l'immatérialité de Dieu s'y fait voir à jour par ce soin d'éliminer, de supprimer tout terme qui pourrait y porter préjudice. On y remarquera en outre une grande sobriété de qualifications et d'attributs louangeurs de Dieu, ainsi que le constate le Talmud en disant que le grand synode s'est borné à restituer les trois qualifications liturgiques de Moïse : « le Dieu grand, fort et redoutable, » et condamnant en son nom tout abus d'épithètes hyperboliques, comme aboutissant à l'amoindrissement plutôt qu'à la glorification de la puissance infinie (3).

Cette tradition de la doctrine du grand synode, se perpétuant dans les Thargoumim, reçut une expression définitive dans la dernière et la plus parfaite paraphrase chaldaïque, dans celle d'Onkelos, faite sous l'inspiration des disciples les plus distingués de Rabbi Johanan ben Zakaï, et se rattachant ainsi à la tradition de Hillel et d'Ezra (4). Or l'un des traits essentiels, caractéristiques de cette paraphrase, c'est son éloignement, nous allions dire son horreur pour les anthropomorphismes. Personne n'ignore les efforts faits par ce traducteur pour éloigner de Dieu toute idée de multiplicité et surtout de corporéité. Commentateurs et théologiens se disputent sur l'interprétation de telle ou telle périphrase snbstituée par Onkelos au texte biblique (5) ; et cette controverse a été résumée dans une monographie du savant et très-regrettable Luzzado (6). Mais tout le

(1) Rituel journalier, prière de Alênou.

(2) *Ibid.*, Kedouscha de l'office de Moussaph. איה מקום כבודו.

(3) Talmud, Berachoth, fol. 33. Cf. *Guide*, Ire partie, chap. 41. Voir Introduction, IIe partie, p. 37.

(4) Talmud, Meguilla, fol. 3.

(5) *Guide*, Ire partie, chap. 27 et 48 ; Na'hmanide, commentaire sur la Thora, section Vaïgasch ; Akéda, dissertation 31.

(6) Philoxène, אוהב גר.

monde est d'accord sur ce point, que l'une des grandes préoccupations d'Onkelos, c'est d'écarter les anthropomorphismes. Que l'on n'oublie pas que cette paraphrase est une traduction destinée à être mise entre les mains de tout le monde (1), à familiariser les fidèles avec les livres saints, à en faire pénétrer l'esprit dans les masses, et l'on en tirera cette double conclusion, que le principe de l'immatérialité de Dieu avait dès lors de profondes racines dans l'esprit national, et que la direction du judaïsme était toujours rationnelle, libérale, à la hauteur des circonstances, préférant à une imitation servile et littérale une reproduction intelligente, propre à éviter les écarts et les erreurs qui pourraient résulter d'un texte mal compris.

§ 2. *De l'esprit des anthropomorphismes du livre de la Loi.*

La raison d'être des anthropomorphismes de la Thora a été formulée dans ce dicton talmudique, devenu populaire : « La loi parle comme les hommes parlent (2). » A ce dicton, cité par tous les théologiens comme base des anthropomorphismes, il convient d'en ajouter deux autres conçus dans le même esprit : « Le texte parle un langage accessible à l'oreille (3). » « La Thora n'a pas été donnée aux anges (4). »

La loi se sert d'un langage accessible à l'oreille, c'est-à-dire que pour mettre l'idée de Dieu à la portée des hommes, nous communiquer une faible notion de sa grandeur et de sa perfection, nous montrer le fil invisible qui lie le fini à l'infini, et nous inculquer tout cela par la parole et l'enseignement, il fallait bien se servir de termes et de mots qui par le canal de l'oreille pussent pénétrer dans les cœurs et les esprits.

La loi parle comme les hommes parlent, c'est-à-dire comme

(1) Talmud, Berachoth, fol. 8.

(2) Talmud, *passim*.
דברה תורה כלשון בני אדם.

(3) Raschi, *passim*. Méhiltha.
דבר הכתוב לשבר האוזן.

(4) Talmud, Sabbath, fol. 89.
לא נתנה תורה למלאכי השרת.

tous les hommes parlent. La Thora n'a pas été faite pour quelques philosophes et les intelligences d'élite capables de s'élever par la spéculation au-dessus des passions et des intérêts terrestres, et de saisir par la pensée les bords de ce manteau divin entrevu par Isaïe (1). Non, elle s'adresse avant tout aux gens du commun, aux esprits vulgaires, aux masses, à la multitude, aux individus les plus grossiers, aux existences les plus humbles, au chétif hysope de la vallée bien plus qu'au majestueux cèdre du Liban. Elle veut que tous, tant que nous sommes, nous ayons constamment l'idée de Dieu présente à nos yeux, dans nos cœurs, dans tous nos actes et entreprises comme au plus profond de notre conscience. Dans ce but, elle a soin de ne laisser qui que ce soit, pas une créature humaine, en dehors du rayon de sa bienfaisante influence; elle se montre donc jalouse de nous faire connaître, non pas un Dieu qui se retire au sein de sa grandeur stérile, mais un Dieu qui participe à la vie et au gouvernement de l'univers; un Dieu qui ne se contente pas de faire rouler les soleils dans leurs orbites, mais qui se plaît à s'occuper de la terre et des hommes à qui il l'a donnée; un Dieu qui dispense la richesse, qui protége et console le pauvre, qui s'intéresse à ce que nous faisons comme à ce que nous pensons, qui jouit de nos vertus, qui souffre de nos vices, qui aime et récompense le bien, hait et punit le mal; un Dieu à qui rien ne paraît indigne de son attention, pas plus la goutte d'eau oubliée au fond du vase que l'inépuisable Océan; un Dieu qui joint toutes les qualités d'un bon roi à tout le savoir du plus grand des sages, toute la générosité du plus clément des princes à toute l'impartialité d'un juge intègre et incorruptible. Or il est impossible de vulgariser la notion d'un pareil Dieu, à moins de lui prêter les sentiments, les sensations et les passions en dehors desquelles il n'y a pour nous ni vie physique ni vie morale.

La loi n'a pas été donnée aux anges, c'est-à-dire à des esprits purs, dégagés de la matière, mais à des hommes faits du limon

(1) Isaïe, VI, 1.

de la terre uni à une âme immatérielle. Il fallait donc abaisser au niveau de cet être composé, où le corporel se mêle à l'incorporel, le temporel au spirituel, la notion de la Divinité, lui montrer, voilées et enveloppées, les splendeurs du surnaturel. Eh bien, c'est la religion, c'est la révélation, c'est la Thora qui a su fixer la mesure, trouver la juste limite où s'opère la rencontre du créé avec l'incréé. Si elle avait laissé planer la théodicée dans ces régions inaccessibles non-seulement au vulgaire, mais à la plupart des sages, dans ce paradis de la tradition dont parmi les saints même un seul sur quatre put s'approcher impunément (1), elle serait restée pour l'immense majorité comme une lettre close; si, allant d'un extrême à l'autre, franchissant les limites de la parole pour entrer dans le domaine de la matière, la religion avait poussé jusqu'au Dieu corporel et matériel, alors la notion de la Divinité eût été dénaturée, faussée, avilie, comme cela arriva, nous l'avons vu (2), à l'idolâtrie, au polythéisme et au culte des images en général. Que fit-elle donc? Elle fixa le seul point de contact possible entre l'esprit pur et la matière inerte, elle trouva le joint : elle l'a trouvé dans la parole, dans le verbe, dans l'expression, dans cet être ailé qui participe à la fois du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit, véritable trait d'union entre l'organisme humain et la personnalité divine.

A cette dernière considération se rattache une observation qui, quoique particulière au mosaïsme, mérite d'être consignée. Les anthropomorphismes sont d'autant plus nécessaires dans la religion de Moïse, qu'elle est plus exclusive à l'égard des représentations matérielles de la Divinité. Dans les religions où le culte des images est tantôt autorisé, tantôt prescrit comme un acte de bonne adoration, les expressions figurées relativement à la personnalité ou à l'action divine sont bien moins indispensables. N'a-t-on pas devant soi un Dieu visible — image peinte ou taillée — à qui l'on adresse ses hommages,

(1) Talmud, Haguiga, fol. 14. Voir premier dogme, chap. 2, § 2.

(2) Voir deuxième dogme, chap. 4, § 1.

ses vœux, ses souhaits, ses plaintes et ses douleurs ? N'y a-t-il pas là un lien tout trouvé entre le matériel et l'immatériel, entre Dieu et l'homme ? L'imagination est satisfaite, bien que ce soit aux dépens de la raison. Mais là où toute représentation, toute figure, toute ressemblance et toute imitation sont absolument interdites, où la créature ne rencontre aucune trace visible et invisible de la présence de Dieu, où les actes du culte pratique, prières, actions de grâces, cérémonies, doivent monter vers l'Être suprême sans passer par des intermédiaires, sans intervention de saints, d'anges, d'archanges, de Michaël ou de Gabriel (1), où il est conséquemment si difficile à l'homme de se rapprocher de Dieu, en l'absence de toute jonction extérieure, quel est le seul lien possible entre le visible et l'invisible ? Évidemment c'est le verbe, la parole ; et le langage, qui en est l'expression, doit le fortifier et le rendre saisissable à tous. Il faut donc que la langue religieuse possède cette faculté, soit de nous faire remonter constamment jusqu'à l'auteur de l'existence universelle, soit de le faire descendre jusqu'à nous ; il faut qu'elle nous imprègne de la conviction que Dieu est partout, qu'il assiste et s'intéresse à toutes nos opérations, internes et externes, que rien n'échappe à son attention, que rien ne lui paraît indigne de sa sollicitude, à tel point que l'idée de ce Dieu immatériel, insaisissable, invincible, n'étant ni un corps ni une force corporelle, hors du temps et de l'espace, que l'idée de ce Dieu, disons-nous, devienne plus présente et plus familière au *monothéiste*, que tous ces pâles fantômes, que toutes ces *idoles*, ombres du polythéisme. Ainsi compris, les anthropomorphismes affirment l'excellence et le triomphe de l'Écriture ; n'est-ce pas le triomphe de la parole d'avoir rendu, pour ainsi dire, palpable ce qui de sa nature ne l'est aucunement, l'infini et l'immatériel ?

(1) Talmud Yéruschalmi, Berachoth, chap. 9.

§ 3. *De l'esprit des anthropomorphismes et allégories prophétiques.*

La tradition semble avoir voulu nous remettre la clef des allégories prophétiques en émettant cette proposition bien connue : Grande a été la hardiesse des prophètes d'assimiler la créature au Créateur, en mettant une forme humaine sur le trône céleste (1). Presque chaque terme de cette proposition est l'expression d'une idée relative aux anthropomorphismes. Remarquons d'abord ces mots : « Grande a été la hardiesse des prophètes, » relevés par Maïmonide (2). Mais en quoi consiste cette hardiesse? Elle est dans l'exagération de l'anthropomorphisme, dépassant de beaucoup la sage mesure de Moïse, qui s'arrête toujours en deçà de la personnalité matérielle ; elle est dans cette sorte de contradiction entre la doctrine du législateur s'écriant : « Prenez garde, vous n'avez vu aucune figure ! » et ces apparences et ressemblances humaines vues par Ézéchiel (3). Mais si c'est une hardiesse, pourquoi les prophètes se la sont-ils permise? qui l'a autorisée? quelle en fut la nécessité? C'est ce que la proposition essaye de nous expliquer en termes couverts par cette assimilation de la créature au Créateur. Il est à remarquer, en effet, et beaucoup de théologiens l'ont relevé (4), que l'on ne dit pas : Les prophètes ont assimilé le Créateur à la créature, comme l'exigerait la logique, puisqu'il s'agit de la forme humaine vue sur le trône céleste ; mais on dit : Ils ont assimilé la créature au Créateur. Qu'est-ce à dire? Il nous semble qu'on veut fixer le sens de ces allégories prophétiques. On nous apprend que jamais il n'était entré dans la pensée des prophètes d'abaisser la notion de la Divinité en la matérialisant, en la réduisant aux proportions de la forme

(1) Beréschith Rabba, sect. 27 ; *Guide*, Ire partie, chap. 46 ; cf. Akéda, dissertation 76.

(2) *Ibid.*

(3) Ézéchiel, I, 26.

(4) Moïse de Narbonne, commentaire sur le *Guide*, *l. c.*; Akéda, *u s.*

humaine; leur but était, tout au contraire, d'ennoblir la forme humaine, de spiritualiser la créature en l'élevant infiniment au-dessus de sa condition terrestre, en montrant à l'homme son image dans le ciel, sur ce trône sacré qui est le siége de la majesté divine, en lui indiquant par ce spectacle la voie de sa destinée, en semblant lui dire : « Rien n'est trop haut pour toi; par l'esprit, par l'intelligence, tu peux t'élever bien au-dessus de ce monde sublunaire, aspirer au rang des esprits purs, des *Ophanim*, des *Haschmalim*, des *Haïots*, t'asseoir, pour ainsi dire, sur le trône de gloire, être en droit de dire : *Quò non ascendam?* »

Il est donc bien entendu qu'on ne doit pas imputer aux prophètes une tendance, une velléité à enseigner un Dieu corporel, à marcher à l'encontre de la doctrine du Maître. Non, ils ne sont pas moins sévères à cet égard que Moïse lui-même; jamais on n'a condamné en termes plus énergiques le culte des images et de la corporéité que ne le font Isaïe, Jérémie et Ézéchiel (1). Ce qu'ils veulent, ce n'est pas *matérialiser* la Divinité, c'est glorifier, nous allions dire *diviniser* la forme humaine. Mais quelle forme? Serait-ce la forme matérielle, la forme plastique? Non; et la proposition a soin d'écarter cette dernière supposition, dene laisser lieu ni au doute ni à l'équivoque, en se servant du mot *zoura* (צורה), forme, terme qui, dans la langue théologique, est toujours l'opposé de la matière. Le passage doit donc être interprété ainsi : « Ç'a été une grande hardiesse de la part des prophètes d'assimiler la forme, c'est-à-dire l'intelligence, à l'auteur des formes. » Il en résulte clairement que ce n'est pas la *matière*, mais l'*esprit* humain, la forme, ce qui sépare l'espèce homme du genre animal, que les prophètes se sont efforcés d'exalter. Et n'était-ce pas là la tâche que s'est proposée le prophétisme? Ne s'est-il pas constitué l'éloquent défenseur de la vertu, de la pureté, de la sainteté et de la raison contre le matérialisme et le sensualisme? N'a-t-il pas livré un long et glorieux combat aux passions brutales? N'a-t-il pas cherché

(1) Isaïe, XLIV, 20; Jérémie, X, 3-5; Ézéchiel, 23.

sans relâche à revendiquer le gouvernement spirituel, à refréner les appétits grossiers, à raffermir la domination de la forme sur la matière, à flétrir tout ce qui ravale l'homme au niveau de la bête, à glorifier tout ce qui fait prendre l'essor et subordonner le physique au moral? C'était une hardiesse sans doute, mais en même temps une vigoureuse initiative, une réaction nécessaire par ces temps de démoralisation générale. Car, on le sait, dans la sphère idéale aussi il y a action et réaction; là aussi la réaction sera d'autant plus violente que l'action aura été plus forte. Les prophètes ont donc bien fait d'opposer à l'idolâtrie du corps et des sens la glorification de l'esprit et l'apothéose de l'intelligence; et en remplissant cette mission, tout le monde sait avec quel dévouement et quel génie, loin d'être les adversaires, ils se sont montrés les nobles et dignes successeurs de Moïse.

§ 4. *Des attributs en général.*

Après avoir retracé la doctrine de la tradition au point de vue particulier des anthropomorphismes, il nous reste encore à la faire connaître au sujet des attributs en général. Elle est consignée dans le passage suivant : « Il est dit dans le livre de la Loi (à propos des treize attributs) : *Dieu passa devant sa face*, et il s'écria : Éternel (1). « Si ces paroles n'étaient pas « écrites, jamais il ne nous serait permis de nous servir d'une « pareille expression. Il semblerait que Dieu apparût à Moïse « voilé et enveloppé dans sa gloire, comme le ministre officiant enveloppé dans son taleth quand il dirige les prières « de la communauté, pour lui enseigner le rituel et lui apprendre que jamais Israël n'invoquera Dieu en vain par ses « attributs...; ils constituent une alliance indissoluble entre « le Créateur et les créatures (2). »

(1) Exode, XXXIV, 6. (2) Talmud, Rosch Haschana, fol. 17.

Pour peu qu'on y réfléchisse, on découvre dans ce passage allégorique les traits principaux de la théorie des attributs, telle qu'elle résultera de l'enseignement théologique. Et d'abord, qu'y a-t-il donc de si inusité dans cette apparition divine? en quoi se distingue-t-elle de tant d'autres, pour que le Talmud en relève l'expression ? Nous y voyons l'indication de cette difficulté signalée par la théologie comme par la philosophie d'imputer à Dieu des attributs, c'est-à-dire de définir l'infini, de déterminer et de qualifier celui qui est au-dessus de toute qualification et de toute contingence. Tant que les attributs ne sont considérés que comme une forme de langage, réduite aux proportions d'anthropomorphismes, il n'y a là rien que de très-naturel, et leur raison d'être a été largement expliquée. Mais voilà une vision entièrement consacrée à la proclamation des attributs, ayant pour objet de les élever à la hauteur d'une vérité positive, nécessaire, réelle, et, par conséquent, peu compatible avec l'idée que nous avons de l'Être suprême, de l'essence divine. Comment donc concilier ici les enseignements de la révélation avec ceux de la raison, et dans quel sens faut-il entendre ces attributs ? C'est ce qu'on tient à nous expliquer par cette ingénieuse comparaison de Dieu enveloppé comme dans un taleth. Qu'est-ce à dire? Que les attributs, qui ne sont que des figures tant qu'on les applique à la *personnalité* divine, deviennent des réalités quand on les applique à l'*action* de Dieu. Ils sont alors comme le manteau de la majesté divine, comme le voile lumineux chanté par David (1) ; ils ne peuvent rien sur sa nature, sur sa substance; ils ne la modifient en rien, pas plus que le taleth ne fait le ministre officiant ; ils sont les manifestations de sa volonté, ils annoncent un Dieu, comme le taleth indique et accuse l'homme en prière. Bonté, clémence, miséricorde, générosité, longanimité, providence, s'étendant d'une génération à l'autre, bienveillance s'alliant à la justice, voilà les qualités par lesquelles Dieu se plaît à se faire connaître et tient à être

(1) Psaumes, CIV, 2.

connu. Et, pour ne laisser aucun doute sur la réalité des attributs envisagés au point de vue de l'action divine, on a soin d'ajouter qu'ils sont les termes du pacte d'alliance conclu entre Dieu et les hommes. Or toute alliance doit reposer sur des bases solides et nullement fictives. Que l'on se garde donc de voir dans les attributs de simples figures de rhétorique, et de laisser ainsi le mensonge planer sur nos rapports avec Dieu. Non, les attributs sont vrais, le seul moyen de communication possible entre le Créateur et la créature, le fil conducteur des effets à la cause première et universelle.

Ces développements suffisent pour démontrer que la tradition n'est restée étrangère à aucune des questions soulevées par le dogme des attributs : elle caractérise séparément les anthropomorphismes de Moïse et les allégories des prophètes, pour nous en faire apprécier d'autant mieux les différences ; elle formule sa théorie des attributs essentiels en la rattachant à cette grande vision de Moïse, qui est comme l'inépuisable réservoir des idées relatives à l'immatérialité de Dieu.

CHAPITRE III. — Les anthropomorphismes et les attributs selon l'école théologique.

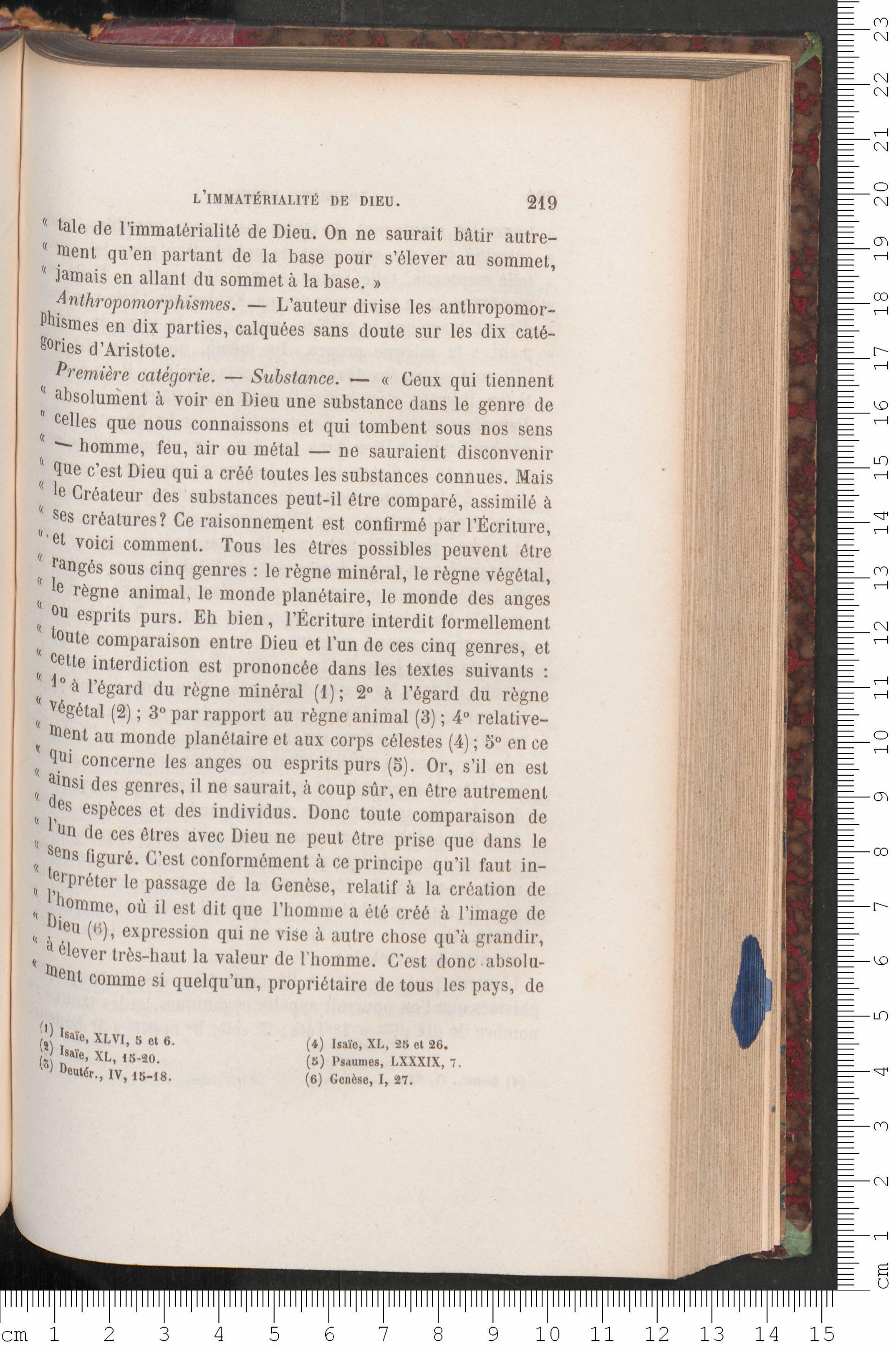
De l'exposé que nous avons fait des deux premiers dogmes, il résulte que l'école théologique déduit l'immatérialité de Dieu des principes de la création *ex nihilo* et de l'unité de Dieu. Nous avons vu, en effet, Saadia et Ba'hya établir l'incorporéité de Dieu au moyen des mêmes preuves logiques qu'ils fournissent à l'appui de l'existence et de l'unité; nous avons vu Maïmonide développer d'abord le système des *Motékallemîn*, puis le sien propre, d'après lequel l'existence, l'unité et l'incorporéité de Dieu jaillissent de la même source, à tel point qu'il semblerait impossible, grâce à leur étroit enchaînement, d'admettre l'une sans les deux autres. Il sera donc moins ques-

tion, dans cet exposé du troisième dogme, de l'immatérialité de Dieu proprement dite, que des anthropomorphismes et des attributs. C'est aussi le point sur lequel Maïmonide insiste particulièrement dans la formule qu'il donne à ce dogme (1). C'est donc de ces expressions figurées, constituant comme le fond de la langue biblique, qu'ils s'occupent principalement. Ils les étudient dans leur ensemble et dans leurs détails ; ils prennent à tâche de les dégager du texte biblique pour les soumettre à des classifications et à des catégories déterminées; ils les forment en groupes, déployant à cet égard un remarquable travail d'analyse. Aussi devient-il ici plus nécessaire que jamais de nous borner au rôle de rapporteur, d'exposer leurs théories *in extenso*, sans toutefois nous défendre de les apprécier et d'émettre un jugement sur les résultats définitifs de leurs travaux.

§ 1er. *Saadia* (2).

Des attributs en général. — « Il faut partir de ce principe, « dit-il, que tous ces termes de substance, de mode et d'attri-« but, appliqués à Dieu, ne peuvent jamais lui convenir di-« rectement. Il a été péremptoirement démontré que c'est « Dieu qui a tout créé, substances, modes et attributs. Ce « serait donc faussement appliquer au Créateur des expressions « qui ne se rapportent qu'aux créatures. Il s'ensuit que tous « les attributs que les prophètes prêtent à Dieu ont une signi-« fication tout autre que le sens littéral, signification conforme « à la raison spéculative, et qu'enfin ils ne sauraient être « entendus dans le sens où nous les prenons en les imputant « aux êtres matériels et corporels. Que l'on ne s'arrête donc « pas trop devant des expressions telles que : Dieu a été, « Dieu veut, désire, s'irrite, et autres analogues ; elles ne « sont ni ne peuvent être en désaccord avec la base fondamen-

(1) Voir le commencement de cette leçon.
(2) Les Croyances et les opinions, 2e traité, du monothéisme.



« tale de l'immatérialité de Dieu. On ne saurait bâtir autre-
« ment qu'en partant de la base pour s'élever au sommet,
« jamais en allant du sommet à la base. »

Anthropomorphismes. — L'auteur divise les anthropomorphismes en dix parties, calquées sans doute sur les dix catégories d'Aristote.

Première catégorie. — *Substance.* — « Ceux qui tiennent
« absolument à voir en Dieu une substance dans le genre de
« celles que nous connaissons et qui tombent sous nos sens
« — homme, feu, air ou métal — ne sauraient disconvenir
« que c'est Dieu qui a créé toutes les substances connues. Mais
« le Créateur des substances peut-il être comparé, assimilé à
« ses créatures? Ce raisonnement est confirmé par l'Écriture,
« et voici comment. Tous les êtres possibles peuvent être
« rangés sous cinq genres : le règne minéral, le règne végétal,
« le règne animal, le monde planétaire, le monde des anges
« ou esprits purs. Eh bien, l'Écriture interdit formellement
« toute comparaison entre Dieu et l'un de ces cinq genres, et
« cette interdiction est prononcée dans les textes suivants :
« 1° à l'égard du règne minéral (1); 2° à l'égard du règne
« végétal (2); 3° par rapport au règne animal (3); 4° relative-
« ment au monde planétaire et aux corps célestes (4); 5° en ce
« qui concerne les anges ou esprits purs (5). Or, s'il en est
« ainsi des genres, il ne saurait, à coup sûr, en être autrement
« des espèces et des individus. Donc toute comparaison de
« l'un de ces êtres avec Dieu ne peut être prise que dans le
« sens figuré. C'est conformément à ce principe qu'il faut in-
« terpréter le passage de la Genèse, relatif à la création de
« l'homme, où il est dit que l'homme a été créé à l'image de
« Dieu (6), expression qui ne vise à autre chose qu'à grandir,
« à élever très-haut la valeur de l'homme. C'est donc absolu-
« ment comme si quelqu'un, propriétaire de tous les pays, de

(1) Isaïe, XLVI, 5 et 6.
(2) Isaïe, XL, 15-20.
(3) Deutér., IV, 15-18.
(4) Isaïe, XL, 25 et 26.
(5) Psaumes, LXXXIX, 7.
(6) Genèse, I, 27.

« toutes les montagnes, de toutes les formes possibles, mais
« entraîné par un sentiment de prédilection pour tel pays,
« telle montagne, telle image, se mettait à crier : Voilà ma
« montagne, mon pays, mon image. Évidemment cela voudrait
« dire : l'image que je préfère, que j'aime le plus, et nulle-
« ment : la mienne propre. De même, quand on dit que
« l'Éternel est un feu dévorant (1), cela signifie : il est comme
« le feu, il brûle, c'est-à-dire il punit les idolâtres. »

Deuxième catégorie. — La quantité. — « La quantité n'est
« pas applicable à Dieu dans ses deux acceptions ordinaires,
« savoir : 1° la dimension, — longueur, largeur et profon-
« deur ; 2° la composition et la décomposition. Ceci est dé-
« montré par la raison, par l'Écriture et par la tradition. Par
« la raison, puisqu'il nous a fallu chercher un auteur, un
« créateur à tout ce qui tombe sous la loi de la composition et
« de la décomposition, et que nous l'avons trouvé en Dieu ;
« que s'il était lui-même composé de parties, il faudrait lui
« supposer un second créateur, à ce second un troisième, et
« ainsi de suite, jusqu'à l'infini. Par l'Écriture, ainsi que cela
« résulte de tous les textes déjà cités, et qui interdisent toute
« comparaison entre Dieu et un être quelconque. Enfin par la
« tradition, puisque nous savons que nos sages, dont l'autorité
« est souveraine en matière d'interprétation religieuse, se sont
« ingéniés à expliquer la plupart des anthropomorphismes
« dans le sens spirituel. Ces maîtres vénérés, disciples immé-
« diats des prophètes, et, par suite, mille fois plus à même
« que nous de saisir leur vraie pensée, ne se seraient certaine-
« ment pas permis de dénaturer par leur système d'interpréta-
« tion le texte prophétique, si celui-ci devait être pris à la
« lettre. De là les périphrases et les circonlocutions si fré-
« quentes dans Onkelos. »

L'auteur passe ensuite à l'énumération des anthropomor-
phismes que l'on pourrait appeler organiques, et les trouve au
nombre de dix : — « 1° Tête ; 2° œil ; 3° oreille ; 4° bouche ;

(1) Deutér., IV, 24.

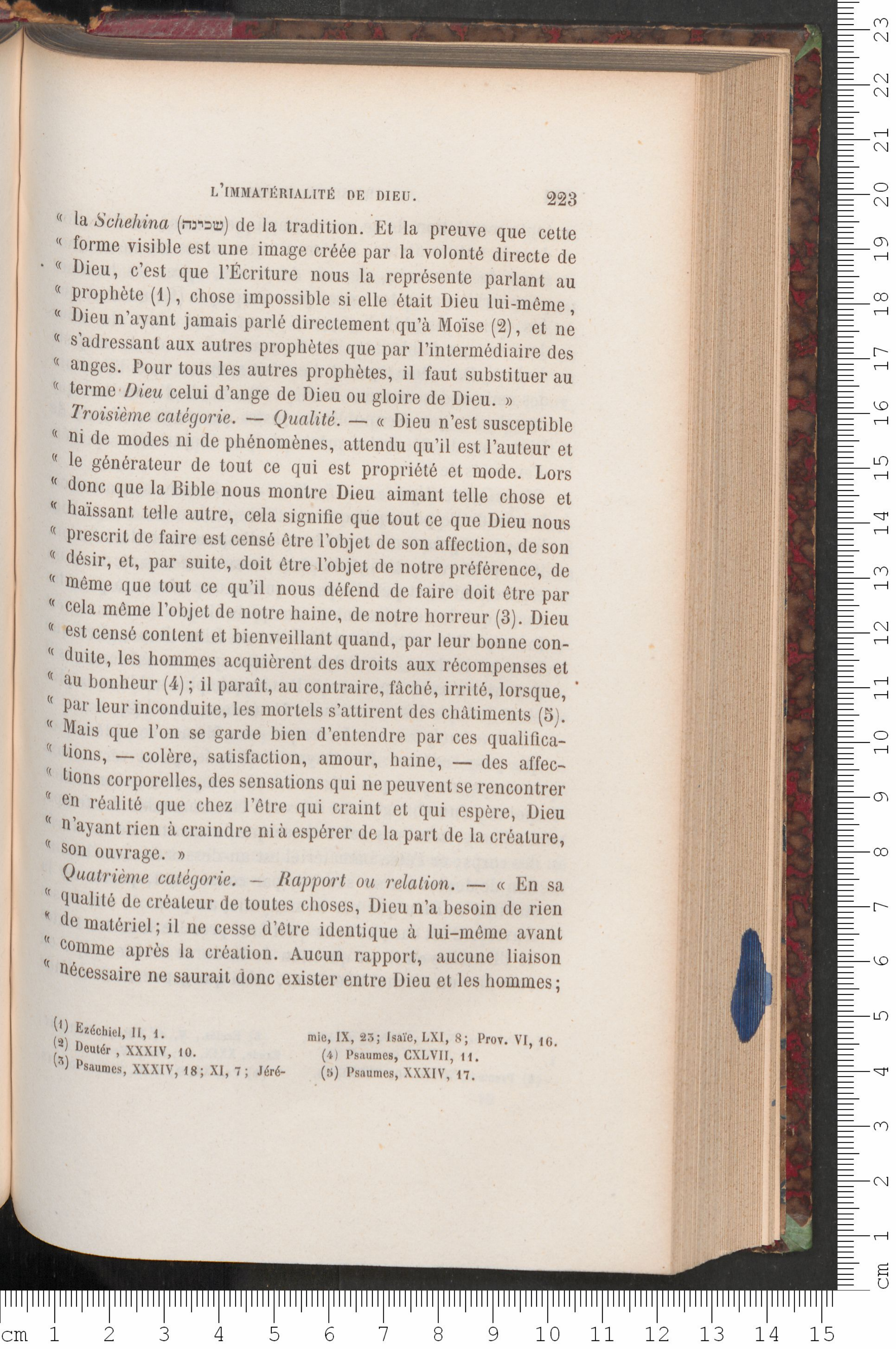
« 5° lèvres ; 6° visage ; 7° main ; 8° cœur ; 9° entrailles, et « 10° pied. Il est clair qu'il n'y a là, par rapport à Dieu, que « des homonymies, des figures, des tropes appropriés au génie « de la langue sacrée. Qu'y a-t-il donc d'extraordinaire dans « ce langage figuré ? C'est bien ainsi que nous voyons la « Bible faire parler le ciel (1), la mer (2), la mort et l'enfer (3). « Mais pourquoi, objectera-t-on, ce langage fictif et supposé « qui nous induit en erreur ? N'aurait-il pas mieux valu se « servir toujours de termes nets et précis, parler au propre, « afin d'éviter ce grave inconvénient ? Oui, sans doute ; mais « cela ne se pouvait qu'à une seule condition. Il eût fallu, « pour ainsi dire, renoncer à parler de Dieu dès qu'on n'osait « plus le représenter comme entendant, voyant, désirant, « compatissant, et le reléguer dans le monde de l'abstraction « pure. Voyons maintenant ce que signifient, dans leur appli- « cation à Dieu, les dix organes ou membres ci-dessus énu- « mérés : la tête, c'est la grandeur, l'élévation (4) ; l'œil, c'est « la providence (5) ; le visage, c'est tantôt la bienveillance, « tantôt la colère (6) ; l'oreille, c'est l'attention (7) ; la bouche « et les lèvres indiquent la volonté, le commandement (8) ; le « cœur, c'est la sagesse (9) ; la main, c'est le pouvoir (10) ; les « entrailles expriment la résidence, la fixité (11) ; le pied, c'est « la subordination, la soumission (12). Il est à remarquer que « dans tous les textes susvisés, lesdits organes sont pris dans « le sens figuré, appliqués même aux hommes ; combien, à « plus forte raison, importe-t-il de les *spiritualiser* quand on « les prête à Dieu ! Ce qui vient encore corroborer notre « thèse, c'est que l'Écriture donne les mêmes organes et les « mêmes membres aux corps inorganiques qui en sont totale-

(1) Psaumes, XIX, 2.
(2) Isaïe, XXIII, 4.
(3) Job, XXVIII, 22.
(4) Psaumes, III, 4.
(5) Genèse, XLIV, 20.
(6) Prov., XVI, 15; I Samuel, I, 18.
(7) Genèse, XLIV, 17.
(8) Prov., X, 32 ; Nombres, IV, 27.
(9) Prov., VII, 7
(10) Isaïe, LVII, 1.
(11) Psaumes, XL, 9.
(12) Psaumes, CX, 1.

« ment dépourvus ; elle attribue à la terre la tête (1), l'œil (2), « l'oreille (3), le visage (4), la bouche (5), le nombril (6), le « sein (7), les flancs (8), les ailes (9). A l'eau également la « Bible prête une main (10), des lèvres (11), un cœur (12), « la matrice (13). Il n'y a donc rien d'étrange à se servir des « mêmes termes à l'égard de Dieu, bien que notre raison se « refuse à lui reconnaître des membres et des organes, puisque « nous les donnons aux corps inorganiques auxquels nos sens « les refusent également. Si l'on persistait à les prendre à la « lettre, il faudrait, pour être conséquent, les reconnaître « *littéralement* aussi à la terre et à l'eau. Enfin ce ne sont pas « seulement ces organes qu'il faut prendre au figuré, mais « encore les actes accomplis par eux, c'est-à-dire la vue, l'ouïe, « la parole et la pensée. Le seul terme qui offre quelque diffi-« culté, c'est celui de l'odorat que l'on impute à Dieu (14) ; il « signifie recevoir, agréer (15). »

L'auteur passe ensuite à une objection plus grave. « Com-« ment, dit-il, concilier notre théorie des anthropomorphismes « avec les textes prophétiques qui prêtent à Dieu la figure « humaine, perçue, vue par les prophètes, lesquels en reçoivent « directement l'inspiration et la parole, et qui nous montrent « Dieu assis sur son trône (16), porté sur la tête du Haïoth (17), « entouré de myriades d'anges (18) ? Ce sont là des *visions* que « Dieu, de par sa puissance créatrice, fait passer devant les « yeux des prophètes en guise de preuve visible de leur mis-« sion ; ce sont cependant des formes réelles, l'emportant en « éclat sur celles des anges. Le nom propre donné par l'Écri-« ture à ce genre de visions, c'est celui de gloire de Dieu, —

(1) Prov., VIII, 26.
(2) Exode, X, 5.
(3) Isaïe, I, 2.
(4) Genèse, I, 29.
(5) Nombres, XVI, 32.
(6) Ézéchiel, XXXVIII, 12.
(7) Jonas, II, 3.
(8) Jérémie, XXXI, 7.
(9) Isaïe, XXIV, 16.
(10) Daniel, X, 4.
(11) Genèse, IV, 3.
(12) Exode, XV, 8.
(13) Job, XXXVIII, 8.
(14) Genèse, VIII, 21.
(15) Job, XIV, 9.
(16) Isaïe, VI, 1.
(17) Ézéchiel, I, 22.
(18) Daniel, VII, 10.



« la *Schehina* (שכינה) de la tradition. Et la preuve que cette « forme visible est une image créée par la volonté directe de « Dieu, c'est que l'Écriture nous la représente parlant au « prophète (1), chose impossible si elle était Dieu lui-même, « Dieu n'ayant jamais parlé directement qu'à Moïse (2), et ne « s'adressant aux autres prophètes que par l'intermédiaire des « anges. Pour tous les autres prophètes, il faut substituer au « terme *Dieu* celui d'ange de Dieu ou gloire de Dieu. »

Troisième catégorie. — Qualité. — « Dieu n'est susceptible « ni de modes ni de phénomènes, attendu qu'il est l'auteur et « le générateur de tout ce qui est propriété et mode. Lors « donc que la Bible nous montre Dieu aimant telle chose et « haïssant telle autre, cela signifie que tout ce que Dieu nous « prescrit de faire est censé être l'objet de son affection, de son « désir, et, par suite, doit être l'objet de notre préférence, de « même que tout ce qu'il nous défend de faire doit être par « cela même l'objet de notre haine, de notre horreur (3). Dieu « est censé content et bienveillant quand, par leur bonne con- « duite, les hommes acquièrent des droits aux récompenses et « au bonheur (4); il paraît, au contraire, fâché, irrité, lorsque, « par leur inconduite, les mortels s'attirent des châtiments (5). « Mais que l'on se garde bien d'entendre par ces qualifica- « tions, — colère, satisfaction, amour, haine, — des affec- « tions corporelles, des sensations qui ne peuvent se rencontrer « en réalité que chez l'être qui craint et qui espère, Dieu « n'ayant rien à craindre ni à espérer de la part de la créature, « son ouvrage. »

Quatrième catégorie. — Rapport ou relation. — « En sa « qualité de créateur de toutes choses, Dieu n'a besoin de rien « de matériel; il ne cesse d'être identique à lui-même avant « comme après la création. Aucun rapport, aucune liaison « nécessaire ne saurait donc exister entre Dieu et les hommes;

(1) Ezéchiel, II, 1.
(2) Deutér, XXXIV, 10.
(3) Psaumes, XXXIV, 18; XI, 7; Jérémie, IX, 23; Isaïe, LXI, 8; Prov. VI, 16.
(4) Psaumes, CXLVII, 11.
(5) Psaumes, XXXIV, 17.

« toute corrélation de ce genre impliquerait une modification
« dans la nature divine. Il s'ensuit que toutes ces dénomina-
« tions de souverain, de roi, de prince, ayant les hommes
« pour serviteurs et les anges pour employés (1), ne sont que
« des termes amphibologiques, ayant pour objet de nous
« donner une faible idée de la grandeur et de la majesté
« divines. De même, quand il est fait mention dans l'Écriture
« des amis et des ennemis de Dieu (2), on n'a d'autre but que
« de relever, que d'ennoblir les justes par ce titre d'amis de
« Dieu, ou de flétrir les méchants par l'injurieuse épithète
« d'ennemis de Dieu. »

Cinquième catégorie. — Le lieu. — « Dieu ne saurait avoir
« besoin de l'espace, puisque c'est lui qui l'a créé, comme tout
« le reste. Après avoir existé hors de l'espace avant la création,
« il ne peut avoir changé de place en se renfermant dans un
« espace limité; et puis l'espace, qui est une nécessité pour les
« corps qui le remplissent et auxquels il sert de limite, est
« incompatible avec l'immatérialité de Dieu. Donc, dire que
« Dieu est en haut, au ciel, c'est dire que sa résidence, s'il
« pouvait en avoir une, serait l'endroit le plus noble et le plus
« élevé, tel que les cieux, Sion, Jérusalem, Israël (3). »

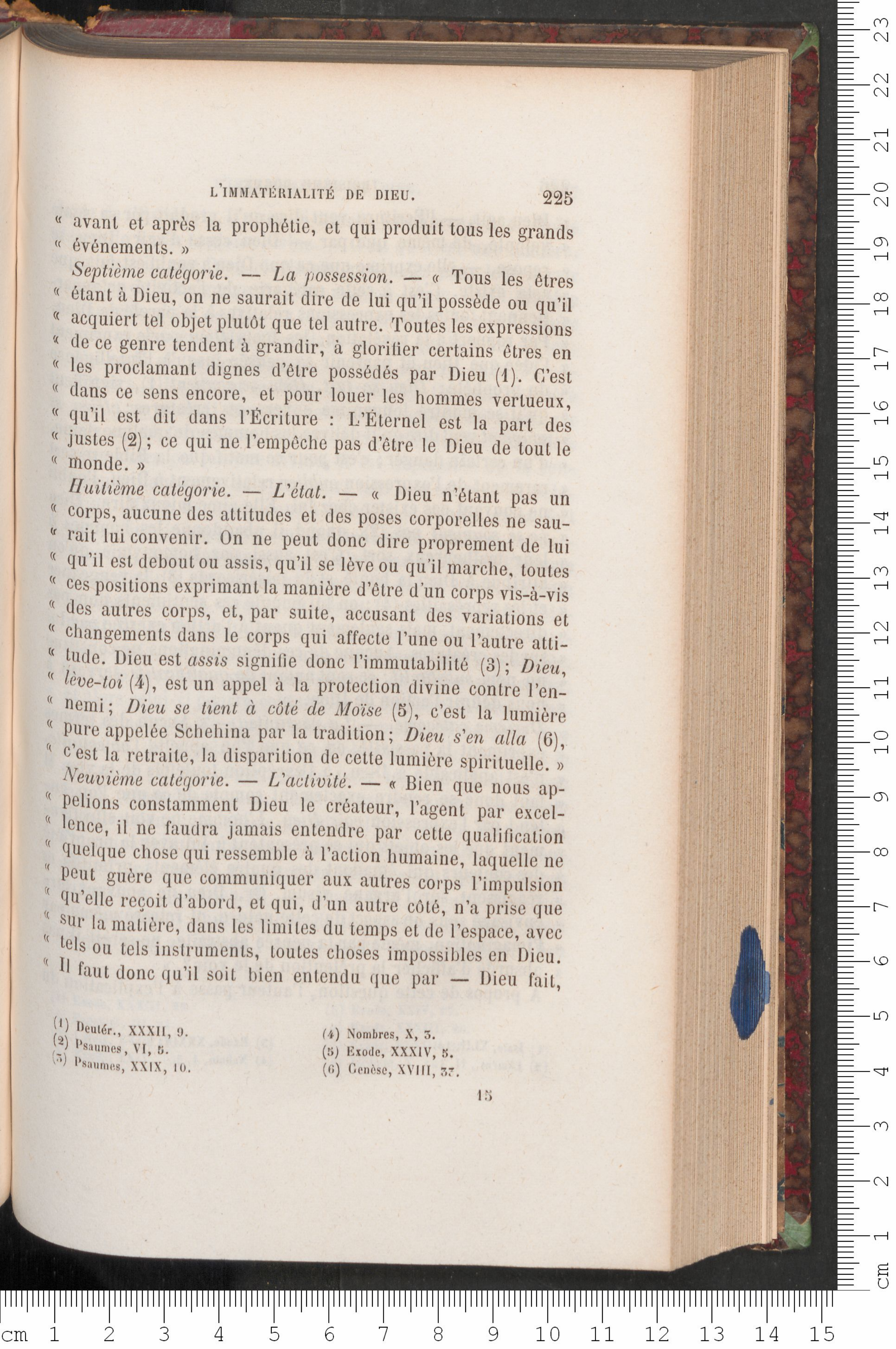
Sixième catégorie. — Le temps. — « Mêmes considérations
« que pour l'espace : Dieu, ayant créé le temps et vécu avant
« le temps, ne peut pas exister dans le temps; ce ne serait rien
« moins qu'un changement dans son être immuable. Le temps,
« d'ailleurs, n'est pas autre chose que la mesure de la durée
« des corps; or l'être immatériel est au-dessus de toute limita-
« tion de durée. On ne saurait, par conséquent, parler de la
« stabilité de Dieu que par homonymie, au point de vue de ses
« œuvres. C'est dans ce sens qu'il faut prendre tous les textes
« de l'Écriture où il est question de la durée de Dieu (4) : on
« veut dire un éternel libérateur, celui qui gouverne le monde

(1) Psaumes, X, 15; CIV, 4; CXXXV, 1.

(2) Psaumes, XCVII, 10; LXXXI, 16.

(3) Ecclés., V, 1; I Rois, VIII, 17; Exode, XXIX, 45; Joel, IV, 21.

(4) Ps., XC, 2; Isaïe, XLIII, 10 et 13.



« avant et après la prophétie, et qui produit tous les grands « événements. »

Septième catégorie. — La possession. — « Tous les êtres « étant à Dieu, on ne saurait dire de lui qu'il possède ou qu'il « acquiert tel objet plutôt que tel autre. Toutes les expressions « de ce genre tendent à grandir, à glorifier certains êtres en « les proclamant dignes d'être possédés par Dieu (1). C'est « dans ce sens encore, et pour louer les hommes vertueux, « qu'il est dit dans l'Écriture : L'Éternel est la part des « justes (2) ; ce qui ne l'empêche pas d'être le Dieu de tout le « monde. »

Huitième catégorie. — L'état. — « Dieu n'étant pas un « corps, aucune des attitudes et des poses corporelles ne sau- « rait lui convenir. On ne peut donc dire proprement de lui « qu'il est debout ou assis, qu'il se lève ou qu'il marche, toutes « ces positions exprimant la manière d'être d'un corps vis-à-vis « des autres corps, et, par suite, accusant des variations et « changements dans le corps qui affecte l'une ou l'autre atti- « tude. Dieu est *assis* signifie donc l'immutabilité (3) ; *Dieu,* « *lève-toi* (4), est un appel à la protection divine contre l'en- « nemi ; *Dieu se tient à côté de Moïse* (5), c'est la lumière « pure appelée Schehina par la tradition ; *Dieu s'en alla* (6), « c'est la retraite, la disparition de cette lumière spirituelle. »

Neuvième catégorie. — L'activité. — « Bien que nous ap- « pelions constamment Dieu le créateur, l'agent par excel- « lence, il ne faudra jamais entendre par cette qualification « quelque chose qui ressemble à l'action humaine, laquelle ne « peut guère que communiquer aux autres corps l'impulsion « qu'elle reçoit d'abord, et qui, d'un autre côté, n'a prise que « sur la matière, dans les limites du temps et de l'espace, avec « tels ou tels instruments, toutes choses impossibles en Dieu. « Il faut donc qu'il soit bien entendu que par — Dieu fait,

(1) Deutér., XXXII, 9.
(2) Psaumes, VI, 5.
(3) Psaumes, XXIX, 10.
(4) Nombres, X, 3.
(5) Exode, XXXIV, 5.
(6) Genèse, XVIII, 33.

« Dieu agit, — l'Écriture veut dire qu'il produit par sa seule « volonté, de même que par — Dieu cesse d'agir, Dieu se « repose, — elle exprime que ce que Dieu a voulu est fait, que « cela existe. C'est à cette catégorie de l'activité qu'appar- « tiennent toutes les expressions relatives à la parole de Dieu. « Par rapport à la révélation, les mots *Dieu parle* expriment « l'idée que Dieu fit parvenir sa pensée jusqu'à l'intelligence « du prophète; *Dieu se tait*, *Dieu se contient* (1), signifient « qu'il se montre longanime envers ses créatures; *Dieu se* « *souvient* veut dire qu'il délivre les hommes de quelque peine, « d'un certain danger; c'est pour ce motif que la Bible se sert « rarement de l'expression *oublier* relativement à Dieu, l'oubli « ne pouvant pas exister chez lui. Elle aime mieux dire : *Dieu* « *ne se souvient pas* (2), quand il abandonne les hommes à « leur malheureux sort. C'est aussi par homonymie qu'on « attribue à Dieu la bonté et la miséricorde (3), la vengeance « et les représailles (4); on lui impute ces sentiments non pas « directement, mais seulement quant à l'action exercée par lui « sur les créatures. Aucune de ces dénominations ne constitue « un nom *substantif;* ce sont autant de *qualificatifs* servant à « nous définir l'action de Dieu. »

Dixième catégorie. — La passivité. — « Aucun des termes « exprimant la passivité, ou ce que l'on appelle l'*objectivité*, « n'est applicable à Dieu, à l'exception toutefois de la vue. Il « faut donc se rendre exactement compte de ce que l'on en- « tend par l'expression *voir Dieu*. L'homme ne voit effective- « ment que les objets qui se présentent à lui avec la propriété « des couleurs qui émanent des quatre éléments primitifs et « réagissent sur l'organe visuel. Or, Dieu ne pouvant être « envisagé sous un aspect de cette nature, ni retracé même par « l'imagination, même par la pensée abstraite, ne serait-il pas « absurde d'afficher la prétention de le voir? »

A propos de cette question, l'auteur passe à l'explication du

(1) Isaïe, XLII, 14.
(2) Lament., II, 1.
(3) Exode, XXXIV, 6.
(4) Nahum, I, 2.

texte de l'Exode (1), si ardu, si difficile à comprendre, où Moïse demande à voir la gloire divine. « C'est qu'il est une lumière, « pense-t-il, que Dieu révèle aux prophètes pour leur servir « à titre de témoignage de leur mission sainte. Cette lumière « s'appelle *gloire de Dieu* ou simplement Dieu, le mot de *gloire* « restant sous-entendu. C'est dans ce sens que la Bible dit ici : « J'ai vu la gloire de Dieu (2) ; — là : J'ai vu Dieu (3) ; — « ailleurs : Ils virent le Dieu d'Israël (4). Or cette dernière « vision ne pouvait être que celle de la gloire de Dieu, car « cela est dit formellement quelques versets plus loin (5). Mais « cette gloire ou lumière divine, il est impossible de la con- « templer dans toute sa splendeur, tant elle est vive et écla- « tante. Moïse demande donc à Dieu de le rendre assez fort « pour pouvoir supporter impunément cette lumière extraor- « dinaire ; Dieu lui répond qu'il n'est pas possible à l'homme « de soutenir le rayonnement direct, en droite ligne, de cette « lumière, dont la vivacité et l'éclat le tueraient infailliblement « ment (6); qu'il fallait donc laisser passer la première irradia- « tion ; mais, ces premiers et trop vifs rayons une fois dardés, « le voile protecteur couvrant les yeux de Moïse sera retiré, « et alors celui-ci pourra contempler la lumière divine, affai- « blie et modérée (7). Quant à Dieu lui-même, il ne peut être « question de le voir. Mais alors, objectera-t-on, comment le « concevoir s'il est imperceptible pour les sens ? De la même « façon, répondrons-nous, dont nous concevons une foule « d'abstractions : la gloire de Dieu, l'horreur du mensonge, « l'incompatibilité entre les contraires, l'impossibilité de con- « cilier l'être avec le non-être, la vérité enfin, qui n'est pas « autre chose que Dieu (8). — Quant à la difficulté de conce- « voir nettement l'universalité de la présence de Dieu, voici « ce que nous en dirons : Ayant existé avant l'espace, Dieu

(1) Exode, XXXIII, 28.
(2) Ezéchiel, III, 24.
(3) I Rois, XXII, 19.
(4) Exode, XXIV, 10.
(5) Exode, XXIV, 17.
(6) Exode, XXXIII, 20.
(7) Exode, XXXIII, 23.
(8) Jérémie, X, 10.

« pouvait-il créer cet espace, de façon à intercepter sa vue, à se « mettre entre lui et ses créatures? pouvait-il laisser absorber « par l'espace la place qu'il occupait avant de l'avoir produit? « N'est-il pas nécessairement le même, forcément identique, « avant et après la création (1)? De plus, l'expérience sen- « sible vient confirmer ici en tous points les données de la « révélation. Ne nous apprend-elle pas que le son traverse les « murs, que la lumière transperce le cristal, que le soleil « pénètre à travers la plus profonde obscurité? Quel serait « donc l'obstacle qui pourrait s'opposer quelque part au passage « de la lumière divine? — Un mot encore sur la science uni- « verselle de Dieu : Comment Dieu peut-il tout savoir? com- « ment surtout peut-il savoir le passé et l'avenir dans le pré- « sent? C'est que la science de Dieu n'a aucun rapport avec « celle des hommes, qui leur vient du dehors, par les organes « et par les sens, instruments indispensables de leurs notions « et connaissances. La science de Dieu n'est pas en dehors de « lui; sa science et lui ne forment qu'un; il n'y a pour lui ni « passé ni avenir, et il n'est pas moins au-dessus du temps que « de l'espace (2). »

L'auteur termine ses considérations sur les anthropomorphismes par les paroles suivantes : « Quand l'homme aboutit « à ces sublimes résultats de la théodicée, enseignés par l'Écri- « ture et appuyés sur des miracles, alors la foi pénètre dans « son âme, s'établit solidement dans sa conscience; alors il se « meut, il marche avec aisance dans les sentiers les plus mys- « térieux de la science divine; toutes les parties lui en de- « viennent familières, et il est comme chez lui dans ce sanc- « tuaire de la connaissance de Dieu; et celle-ci le conduit tout « naturellement au pur et parfait amour de Dieu (3)..... »

Les attributs essentiels. — En dehors des anthropomorphismes auxquels Saadia ne reconnaît qu'un sens figuré ou qu'il détourne de la personnalité pour les appliquer à l'action

(1) Jérémie, XXIII, 24.
(2) Isaïe, XLVI, 10.
(3) Isaïe, XXVI, 9.

divine, il semble admettre trois attributs essentiels, outre l'unité, qui sont : la vie, la puissance et la sagesse. Mais il a soin d'établir que ces attributs n'ont rien d'accidentel, qu'ils sont inhérents au Créateur, qu'ils ne sont pas autre chose que le Créateur connu et compris comme il doit l'être : « Le simple « bon sens, dit-il, nous enseigne que celui qui crée sait et « peut, et que celui qui peut vit. Ces trois attributs, à savoir, « que Dieu est vivant, pouvant et sachant, notre esprit les « perçoit tous à la fois ; ce ne sont pas trois faits qui se suc- « cèdent dans notre conscience : ils sont simultanés. Il suffit « d'avoir conscience de l'œuvre de la création pour comprendre « que le Créateur ne pouvait créer à moins d'être vivant, « puissant et sage. Mais comme notre pauvre langue ne pos- « sède pas un terme unique pour exprimer d'un seul coup ces « trois attributs, il fallait bien les traduire par trois mots. Que « l'on se garde donc de voir en Dieu un composé de plusieurs « propriétés ou attributs, tous ces attributs gisent dans son « unité. Il fallait les trois mots de — vivant, pouvant, sachant, « — à moins de forger un terme nouveau, barbare, inintelli- « gible sans commentaire, procédé qui, au lieu de trois mots, « en aurait exigé je ne sais combien. Croire qu'une variété « d'expressions implique la variété dans la nature de Dieu, « c'est méconnaître celle-ci, c'est la réduire à la condition des « corps et des phénomènes. L'auteur des corps et des phéno- « mènes est nécessairement au-dessus de toute modification. « Enfin, de même que le terme de créateur n'ajoute rien à la « substance divine et se borne à dire que la création est son « œuvre, de même les attributs — vivant, pouvant, sachant, « — ne sont pas autre chose qu'un triple commentaire du terme « *créateur*, et signifient que la création est le produit direct « d'un être qui vit, qui peut, qui sait, et cela conformément « à la doctrine biblique (1)..... (2). »

Appréciation. — Il y a deux points qui résument la théorie

(1) Deutér., IV, 35 ; Zacharie, XIV, 9 ; Job, XXVI, 14.

(2) Les Croyances et les opinions du monothéisme, chap. de la Trinité.

de Saadia : c'est d'abord son explication des anthropomorphismes en général, ensuite la classification qu'il en donne, l'un et l'autre fondés sur l'étude approfondie des textes bibliques. On voit que Saadia s'est parfaitement rendu compte des objections que soulèvent les anthropomorphismes, mais il y répond victorieusement, à notre avis. C'est dans la troisième catégorie qu'il s'en occupe spécialement. Il reconnaît les inconvénients du langage figuré appliqué à Dieu; mais, dit-il avec beaucoup de raison, supprimez les anthropomorphismes et vous arriverez à cette conséquence extrême de ne pouvoir plus parler de Dieu, de le reléguer en dehors du monde, de la vie, dans les solitudes de l'abstraction. Puis il démontre l'impossibilité de prendre le change sur le sens propre de ces attributs, puisque l'Écriture les prête également aux choses inanimées, à la terre, à l'eau, ainsi qu'il le prouve par de nombreux exemples. Voilà une démonstration péremptoire. On ne saurait, en effet, échapper à ce dilemme : ou bien il faut les entendre dans le sens figuré, y reconnaître les nécessités du langage, et la figure n'est rien moins que le fond même de la langue humaine, l'un des traits généraux de tous les idiomes; ou il faut les prendre dans le sens propre, littéral, mais alors on aboutit à cette absurdité que la terre, que l'eau, auront, elles aussi, une tête, des yeux, des oreilles, un cœur, etc.! L'on remarquera ensuite cette classification méthodique et scientifique des anthropomorphismes, qui dénote en lui le grand exégète, passé maître dans la connaissance comme dans l'interprétation de la Bible. Quelle que soit l'opinion que l'on ait, au point de vue philosophique, des catégories d'Aristote, que l'on y reconnaisse ou non les lois réelles de l'esprit humain, on rendra hommage à ce classement ingénieux des nombreux anthropomorphismes répandus d'un bout à l'autre de la Bible, qu'il est le premier à diviser par groupes, à coordonner et, par ce moyen, à en rendre l'étude facile et profitable. Au moyen des considérations qu'il présente sur la dixième catégorie, et qui en partie se rapportent au dogme du prophétisme, il trace à son tour la ligne de séparation entre la

révélation de Moïse et l'allégorie prophétique. Il se conforme fidèlement aux enseignements de l'Écriture et de la tradition, que nous y avons puisés nous-mêmes et développés dans les deux paragraphes précédents; et comme c'est là l'une des conditions de la vraie théologie, il importe de constater cet accord, cette filiation du dogme partout où ils existent. Un dernier point qui n'est pas sans importance pour la question des attributs, c'est l'admission par Saadia de trois attributs essentiels, la vie, la puissance et la sagesse, faisant contraste avec les attributs figurés, c'est-à-dire les anthropomorphismes. Nous verrons tout à l'heure que ce point, sur lequel Saadia est assez sobre d'explications, joue un rôle considérable chez d'autres théologiens.

En résumé, la théorie de Saadia mérite un examen et une étude des plus attentifs; elle est le point de départ des développements donnés sur le même sujet par ses successeurs.

§ 2. *Ba'hya.*

Voici comment ce théologien s'exprime dans le dixième et dernier chapitre de son traité du monothéisme (1) : « Les attributs divins, fournis soit par la raison, soit par l'Écriture, et qui nous servent à qualifier le Créateur, ont leur source dans les innombrables rapports qui lient le Créateur aux créatures et dans les bontés non moins nombreuses qu'il leur prodigue. Ils se divisent en deux parties principales : les attributs *substantiels* et les attributs *actifs*. Les attributs substantiels sont ceux qui expriment des qualités inhérentes à la substance et à l'essence de Dieu, indépendamment des êtres créés. Ils sont au nombre de trois, savoir : l'existence, l'unité et l'éternité. Nous lui prêtons ces attributs comme étant les plus propres à fixer notre attention sur la nature de Dieu, sur la réalité de son existence, sur sa

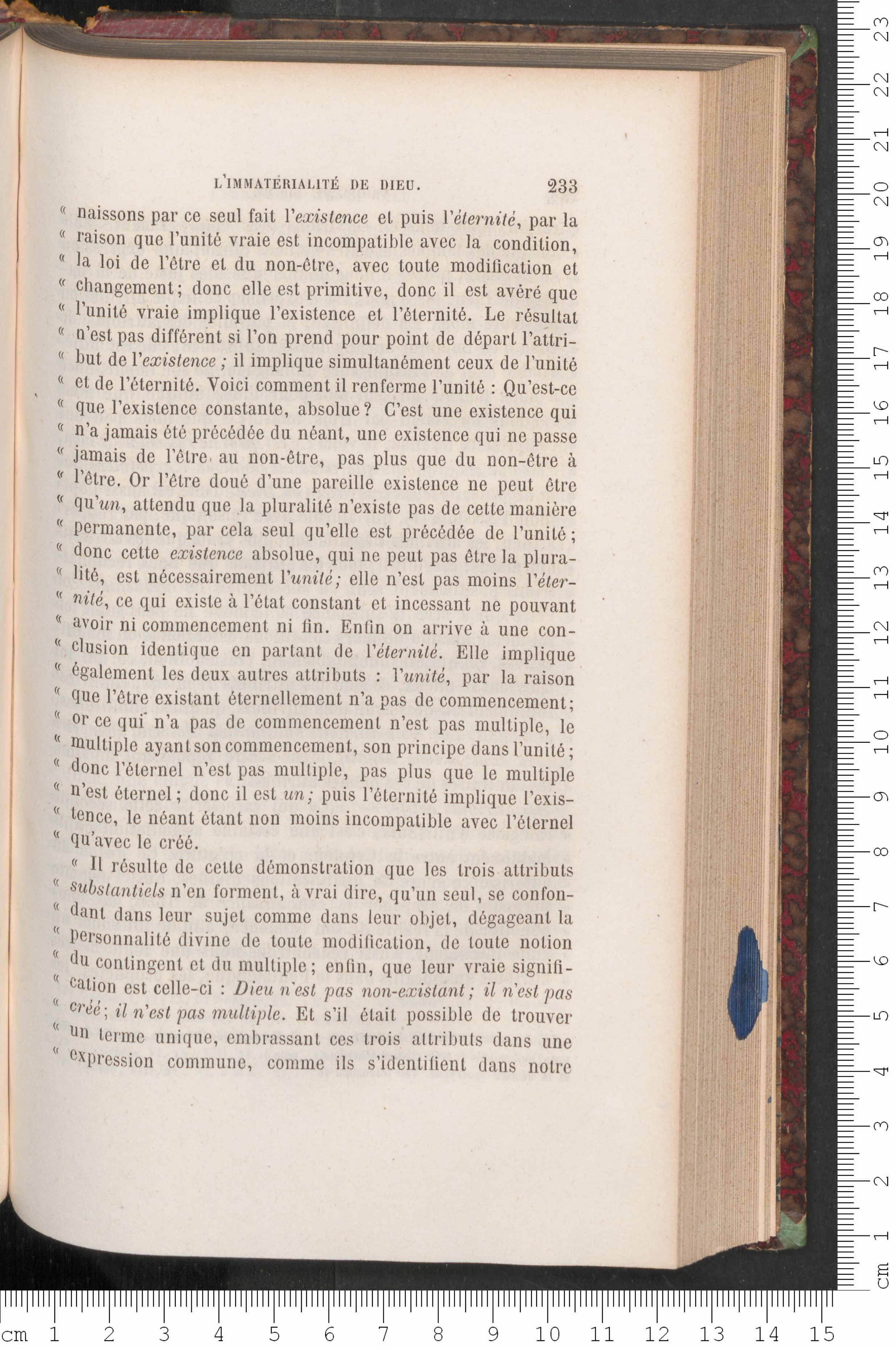
(1) Les Devoirs du cœur, 2e traité, chap. 10.

« glorification, et à offrir à notre intelligence un Dieu digne « de notre adoration. L'attribut de l'*existence* est la conséquence infaillible du fait de la création, preuve écrite à « chaque feuillet de l'univers (1) : il existe, car c'est un axiome « de la raison que du néant ne peuvent sortir ni agent ni acte « quelconque. Nous lui attribuons l'éternité, parce que le « raisonnement nous a conduits à reconnaître que la création « découle d'une cause première, qu'elle émane d'un principe « d'une priorité absolue. Il a été démontré que les causes ne « peuvent pas se perpétuer à l'infini, qu'elles aboutissent finalement à un être primitif, sans précédent, sans antériorité « possible. Tel est l'attribut de l'éternité enseigné par l'Écriture (2). Quant à l'attribut de l'*unité*, il a été établi dans les « chapitres précédents, par les preuves les plus péremptoires, « que l'*unité vraie* se confond, si l'on peut dire ainsi, avec « l'essence divine, et qu'elle n'est pas autre chose, relativement à Dieu, *que la négation de toute pluralité*, de toute « modification, contingence, variation, du passage de l'être « au non-être, de composition, de décomposition, de similitude, d'association, et de toutes les autres conditions de la « pluralité.

« Il importe de se bien pénétrer de cette vérité que les trois « susdits attributs n'impliquent aucune modification en Dieu, « et que leur but réel, c'est d'éloigner de Dieu toute idée d'attributs opposés; leur véritable objet, c'est d'enseigner à « notre esprit, à notre raison, que *Dieu n'est pas multiple*, « *qu'il n'est pas le néant*, *qu'il n'est pas créé*. Il est ensuite à « remarquer que chacun de nos trois attributs implique les « deux autres; il suffit de la moindre attention pour s'en convaincre. Prenons d'abord l'unité : l'unité *vraie*, appliquée à « n'importe quel être, est nécessairement éternelle. N'a-t-il « pas été démontré que le néant ne tombe pas plus sous l'unité « que sous la pluralité? Lors donc que nous avons reconnu « et constaté dans un être l'attribut de l'*unité*, nous lui recon-

(1) Isaïe, XL, 26.

(2) Psaumes, XC, 2; Isaïe, XLIII, 10.



naissons par ce seul fait l'*existence* et puis l'*éternité*, par la raison que l'unité vraie est incompatible avec la condition, la loi de l'être et du non-être, avec toute modification et changement ; donc elle est primitive, donc il est avéré que l'unité vraie implique l'existence et l'éternité. Le résultat n'est pas différent si l'on prend pour point de départ l'attribut de l'*existence ;* il implique simultanément ceux de l'unité et de l'éternité. Voici comment il renferme l'unité : Qu'est-ce que l'existence constante, absolue ? C'est une existence qui n'a jamais été précédée du néant, une existence qui ne passe jamais de l'être au non-être, pas plus que du non-être à l'être. Or l'être doué d'une pareille existence ne peut être qu'*un*, attendu que la pluralité n'existe pas de cette manière permanente, par cela seul qu'elle est précédée de l'unité ; donc cette *existence* absolue, qui ne peut pas être la pluralité, est nécessairement l'*unité ;* elle n'est pas moins l'*éternité*, ce qui existe à l'état constant et incessant ne pouvant avoir ni commencement ni fin. Enfin on arrive à une conclusion identique en partant de l'*éternité*. Elle implique également les deux autres attributs : l'*unité*, par la raison que l'être existant éternellement n'a pas de commencement ; or ce qui n'a pas de commencement n'est pas multiple, le multiple ayant son commencement, son principe dans l'unité ; donc l'éternel n'est pas multiple, pas plus que le multiple n'est éternel ; donc il est *un ;* puis l'éternité implique l'existence, le néant étant non moins incompatible avec l'éternel qu'avec le créé.

« Il résulte de cette démonstration que les trois attributs *substantiels* n'en forment, à vrai dire, qu'un seul, se confondant dans leur sujet comme dans leur objet, dégageant la personnalité divine de toute modification, de toute notion du contingent et du multiple ; enfin, que leur vraie signification est celle-ci : *Dieu n'est pas non-existant ; il n'est pas créé ; il n'est pas multiple.* Et s'il était possible de trouver un terme unique, embrassant ces trois attributs dans une expression commune, comme ils s'identifient dans notre

« raison, nous nous en servirions avec empressement. Mais « aucune des langues usuelles ne nous offrant une expression « de ce genre, propre à nous donner une idée juste de la na- « ture de Dieu, force nous est d'exprimer ce triple attribut en « plusieurs mots. En définitive, la pluralité des attributs de « Dieu n'en implique aucune dans sa substance ; elle est l'iné- « vitable effet de l'insuffisance du langage, de son impuissance « à nous fournir un seul mot pour l'idée unique que nous « rendons forcément par trois mots. Ce que nous pouvons « comprendre de Dieu, le voici : *c'est qu'il ne ressemble à rien,* « *c'est que les attributs que nous lui donnons n'expriment que* « *la négation de leurs contraires en Dieu.* Telle est aussi l'opi- « nion d'Aristote (1), qui affirme avec raison que, par rapport « à Dieu, les attributs négatifs sont plus vrais que les attributs « affirmatifs; car, dit-il, tous les attributs que nous reconnaî- « trions positivement sont ou *substantiels* ou *accidentels ;* or « l'être qui a créé la substance et le mode ne peut subir en « lui-même aucune de leurs conditions essentielles ou modifi- « catives. Ce qui est indubitablement vrai en Dieu, ce qui lui « convient le mieux, ce sont les attributs *répulsifs*, car il est « infiniment au-dessus de tous attributs, qualités, similitudes, « analogies. *Les trois attributs substantiels doivent donc être* « *pris dans le sens négatif*, c'est-à-dire repoussant de Dieu « les contraires de ces mêmes attributs. »

Des attributs actifs. — « Ce qui caractérise cette seconde « catégorie d'attributs, c'est une certaine assimilation qu'ils « établissent entre le Créateur et la créature. Ce qui a dû « autoriser ce genre de qualifications divines, c'est l'urgente « nécessité de propager la connaissance de Dieu, de nous « pénétrer de la réalité de son existence, afin de lui vouer un « culte intelligent. Aussi rencontrons-nous une foule de ces « attributs qualificatifs dans le Pentateuque, les prophètes, les

(1) Le savant traducteur du *Guide* conteste l'authenticité de cette citation d'Aristote, et la déclare apocryphe. Voir traduction de S. Munk, *Guide*, Ire partie, chap. 58, p. 239, note 1.

« chants et les poésies religieuses de nos maîtres vénérés. Ces « attributs se divisent en deux classes : 1° *anthropomorphismes*, ou images et formes corporelles attribuées à « Dieu (1) ; 2° *anthropopathismes*, ou mouvements, sentiments « et actes humains imputés à Dieu (2). Déjà nos plus anciens « commentateurs et paraphrastes se sont expliqués sur ce genre « d'attributs, et, se refusant à les appliquer à Dieu directe- « ment, ils les rapportent à ce que l'on appelle la *gloire de* « *Dieu*. C'est un fait qui caractérise tout particulièrement la « paraphrase chaldaïque d'Onkelos (3) : jaloux d'éloigner de « Dieu toute supposition de matérialité et de contingence, il « détourne ces attributs de leur sens littéral, en les appliquant « à la gloire divine. *L'illustre et savant Saadia* s'est étendu « longuement sur ce sujet dans son livre sur les dogmes, « comme dans son commentaire sur le Pentateuque et le « *Sepher Yetzira* (livre de la création). Tout le monde est « d'accord sur la raison d'être des anthropomorphismes : il « fallait représenter Dieu avec les attributs humains, comme « étant le seul moyen de graver profondément dans les âmes « la notion de la Divinité. Les prophètes se sont vus dans la « nécessité d'user de ces qualifications corporelles comme « étant le plus à la portée de la raison et de l'intelligence des « hommes. Supposons que l'on eût inventé, en ce qui concerne « Dieu, une langue et des expressions prétendues *spirituelles*, « personne n'eût compris cette phraséologie ni les choses « qu'elle exprime, et alors il serait devenu impossible aux « hommes de servir, d'adorer celui qui leur serait resté totale- « ment inconnu. Comment, en effet, adorer ce que l'on ne « connaît pas ? Il fallait donc des mots, des termes appropriés « à la faiblesse de nos facultés intellectuelles ; il fallait com- « mencer par nous inculquer matériellement le sens des qua-

(1) Genèse, I, 17 ; IX, 6 ; Nombres, IX, 18 ; Isaïe, XLV, 12 ; Nombres, XI, 18 ; Exode, XXIV, 10 ; Isaïe, LI, 5 ; Psaumes, XXIV, 4 ; Genèse, VI, 18 ; VIII, 21.

(2) Genèse, VIII, 21 ; VI, 5 et 6 ; XI, 5 ; VIII, 1 ; Nombres, XI, 1 ; Psaumes, LXXVIII, 65.

(3) Genèse, XXVIII, 13 ; VI, 5 ; XXXV, 13 ; Nombres, XII, 5.

« lifications matérielles, éclairer l'esprit peu à peu, lui faire « comprendre graduellement que ce ne sont là que des méta- « phores, des expressions figurées, mais que la conception « vraie de la Divinité est, par sa finesse, sa hauteur, son im- « mensité, au-dessus de toute imagination. L'homme intelli- « gent saura bien se livrer à ce travail d'abstraction ; il finira « par dégager l'idée de Dieu de cette enveloppe matérielle « dont on l'a revêtue, et, s'élevant de degré en degré dans la « sphère de la spéculation, il atteindra bien la vérité dans la « mesure de ses facultés, tandis que le sot inintelligent, s'atta- « chant à la lettre, se représentera Dieu sous ces formes que « lui assigne l'Écriture. Pourvu qu'il accepte sincèrement le « culte de ce Dieu, et qu'il ait à cœur de l'honorer par ses « actes, il aura droit à l'indulgence divine ; car Dieu, qui sait « tenir compte de notre simplicité et de notre ignorance, ne « réclame pas plus de l'homme que ses forces intellectuelles, « physiques et pécuniaires ne lui rendent possible. Mais il « importe de faire ici une réserve, à savoir que l'ignorant est « coupable et responsable de son ignorance si, ayant les « moyens et l'occasion de s'instruire, il les néglige. Supposons « pour un moment que les interprètes de la loi se fussent tout « d'abord lancés dans la voie des commentaires, intelligibles « seulement pour les esprits d'élite ; qu'en serait-il advenu ? « Que la plupart des hommes seraient restés sans foi ni loi, eu « égard à l'insuffisance de leur raison, à la faiblesse de leur « discernement en matière de spiritualisme. C'est tout le con- « traire des anthropomorphismes, qui, sans être le moins du « monde préjudiciables aux hommes intelligents, qui savent « parfaitement à quoi s'en tenir sur le vrai sens de ces attri- « buts, sont très-utiles aux pauvres d'esprit, qu'ils mettent en « rapport avec Dieu et auxquels ils inspirent le culte du senti- « ment.

« Voici une comparaison qui fera mieux ressortir l'impor- « tance de nos considérations sur les attributs. Un voyageur « vient rendre visite à l'un de ses amis, lui et ses bêtes. L'hôte, « qui doit l'hospitalité à l'homme et à son bétail, dispense lar-

« gement les fourrages aux animaux, mais à leur maître il « n'accorde que tout juste le nécessaire en fait d'aliments. « C'est de cette façon que procède la langue sainte dans les « prophètes et les hagiographes : se montrant fort libérale en « figures et en expressions métaphoriques à l'endroit des attri- « buts de Dieu, elle les dispense avec prodigalité au *profanum* « *vulgus* dans un langage familier, conformément au dicton « de nos sages : La loi parle comme les hommes parlent ; mais, « d'un autre côté, elle met une grande réserve dans ses allu- « sions aux choses purement spirituelles, intelligibles seule- « ment pour les gens d'esprit et de raison. Et force a été à « l'Écriture de procéder ainsi, grâce à l'égalité de tous les « hommes devant la connaissance de Dieu, égalité non moins « absolue que leur inégalité relative au degré de cette con- « naissance. Remarquez encore que notre thèse s'applique à « tout ce qu'il y a d'ardu dans l'Écriture, notamment aux « peines et aux récompenses futures, à cette science interne « qui fait l'objet de notre livre ; n'est-ce pas que l'Écriture est « très-laconique au sujet des devoirs du cœur, parce que, se « fiant en la raison de chacun pour les développements, elle « se borne textuellement à de simples indications, suffisantes « pour tous ceux qui ne sont pas au-dessous de cette étude de « notre nature intime (1). Il n'est pas possible d'ailleurs de « se tromper sur les anthropomorphismes, la loi nous ayant « sévèrement interdit toute représentation quelconque de la « Divinité (2). Ceci nous fait comprendre pourquoi, dans la « Bible, on adresse si souvent des louanges et des actions de « grâces au *nom* de Dieu (3). Elle croit sans doute ne pouvoir « mieux glorifier la personnalité de Dieu qu'en nous ensei- « gnant que la seule chose qu'il nous soit possible de saisir « clairement de Dieu, c'est d'abord son existence, et ensuite « son nom glorieux. Quant à son essence, à sa substance, im-

(1) Prov., XXVIII, 5.
(2) Deutér., IV, 12 et 15 ; Isaïe, XL, 15 et 25 ; Psaumes, LXXXVI, 8 ; LXXXIX, 7.
(3) Néhémie, IX, 8 ; Deutér., XXVIII, 58 ; Psaumes, XCIX, 3 ; Malachie, II, 5 ; III, 20 ; Psaumes, LXVIII, 5.

« possible de nous en faire une idée, même par analogie. Ceci « nous explique encore certaines dénominations de Dieu, « celles entre autres de Dieu du ciel, de la terre, des esprits, « de toute chair (1), qui sont autant d'indications propres à « nous faciliter la conception de la Divinité ; puis celle de Dieu « des patriarches, si souvent usitée (2), et qui veut dire le Dieu « dont nous avons recueilli la tradition par la bouche des pa- « triarches (3); ou encore le Dieu que, seuls de tous leurs con- « temporains, les patriarches avaient reconnu et adoré. Ran- « geons encore dans cette catégorie les qualifications de Dieu « des Hébreux (4), Dieu d'Israël (5), Dieu de Jacob (6), Dieu, « notre part et notre bien (7). Il est évident que s'il nous était « donné d'atteindre à la connaissance réelle de Dieu, tous ces « noms d'emprunt deviendraient inutiles ; mais comme il est « et qu'il restera toujours inconnu par lui-même, l'Écriture « tient à nous donner une idée de sa perfection en l'appelant « le Dieu de l'élite des créatures, raisonnables ou non. On « comprendra dès lors la double réponse que Dieu fait à Moïse « lui demandant sous quel nom il doit l'annoncer à Israël. « Dieu lui répond d'abord : Tu diras à Israël : *Celui qui est* « m'a envoyé vers vous ; et puis : C'est le Dieu de vos pères « qui m'a envoyé vers vous (8). Ce qui veut dire que si le « peuple se montre peu capable de comprendre Dieu sous cette « première dénomination purement rationnelle, exprimant « l'être par excellence, il le reconnaîtra bien, grâce à la tradi- « tion patriarcale et à la filiation historique qui en perpétue le « souvenir. Il n'y a réellement que deux portes ouvertes à la « connaissance de Dieu : on le connaît ou par le spectacle des « merveilles de la création, offrant partout et toujours l'em- « preinte du divin ouvrier, ou par la tradition, remontant « jusqu'aux patriarches (9).

(1) Genèse, XXIV, 3 ; Jonas, I, 9 ; Nombres, XXIX, 16 ; Jérémie, XXXII, 29.
(2) Exode, III, 15.
(3) Genèse, XVIII, 19.
(4) Exode, III, 18.
(5) Genèse, XXXIII, 20.
(6) Jérémie, X, 16.
(7) Psaumes, XVI, 5.
(8) Exode, III, 14 et 15.
(9) Job, XV, 18.

« Nos moyens de connaître, poursuit l'auteur, sont au « nombre de trois : 1° les sensations, opérant par les cinq « sens; 2° la raison, arrivant par la méthode inductive des « actes et des manifestations d'un être à la réalité de cet être; « c'est ce que l'Écriture appelle connaissance, effort intellec- « tuel (1); 3° l'histoire et la tradition véridique. Or le premier « de ces moyens, la sensation, nous faisant complétement dé- « faut par rapport à Dieu, il nous reste les deux autres, la tra- « dition et la manifestation de Dieu dans ses œuvres. Mais les « œuvres de Dieu étant innombrables, elles ont nécessaire- « ment des attributs aussi nombreux que divers. Nous avons « d'abord ceux de Moïse (2), exprimant la sagesse et la puis- « sance qui se révèlent dans le gouvernement du monde. « A cet égard, on aura beau épuiser les qualifications louan- « geuses de Dieu, on n'épuisera jamais le moindre de ses mé- « rites, ainsi que nous l'enseignent les prophètes et la tradi- « tion (3). La conséquence en est que tous nos efforts doivent « tendre vers la connaissance de Dieu par ses œuvres, mais « jamais dans son essence; car, autant il est près de nous par « ses actes, autant il est loin de nous par sa personne. De ce « côté il y a une barrière infranchissable entre nous et la con- « naissance de Dieu. Renoncer à saisir Dieu avec nos sens et « notre perception directe, qui ne sauraient y atteindre; le « chercher et le trouver dans la création par laquelle il est si « près de nous, voilà les vraies conditions de la connaissance « de Dieu (4). C'est ce qui a fait dire à un sage : Plus on « avance dans la connaissance de Dieu, plus on est boule- « versé; et à un autre : Celui qui connaît le mieux son Créa- « teur, c'est l'homme qui se sait absolument ignorant de toute « perception de la personnalité divine; et celui qui le connaît « le moins, c'est l'individu qui se vante d'en avoir une notion « directe. »

(1) Prov., I, 3.

(2) Exode, XXXIV, 6; Deutér., XXXV, 5; X, 17 et 18.

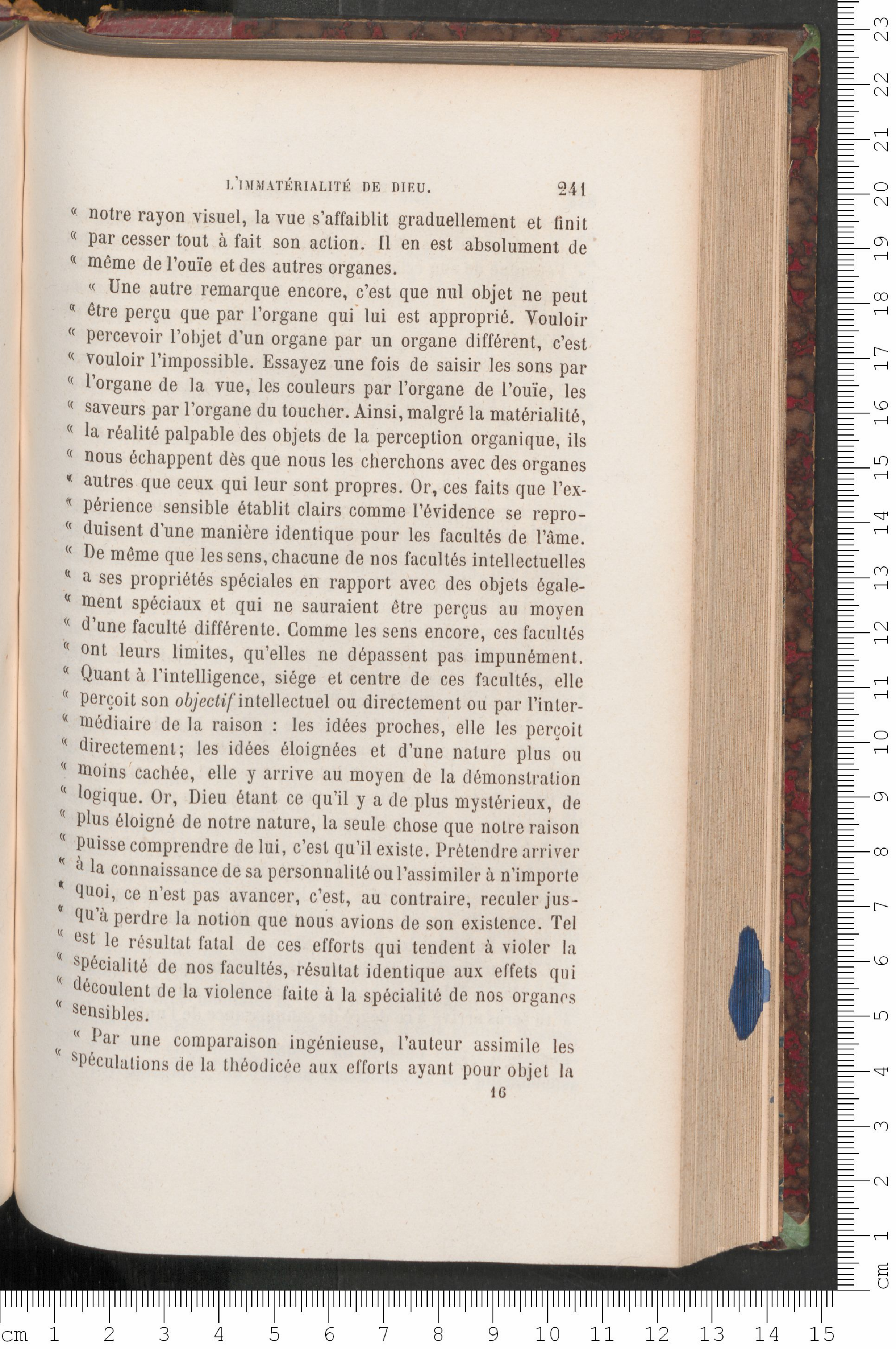
(3) Psaumes, XL, 6; CVI, 2; Néhémie, IX, 5; Talmud, Berachoth, fol. 33.

(4) Deutér., IV, 39.

L'auteur insiste sur ce point et l'appuie d'une série de considérations qui méritent d'être citées : « Il y a sous ce rapport, « dit-il, une analogie frappante entre la connaissance de Dieu « et la connaissance de l'âme et de la raison. Ne sommes-nous « pas intimement convaincus de l'existence de l'âme, tout en « ne possédant d'elle ni forme, ni ressemblance, ni aspect, ni « odeur, par le seul motif que nous sentons sa présence par « ses actes et ses opérations ? N'est-ce pas de la même façon « que nous concevons la raison, c'est-à-dire par ses procédés « et ses actions, jamais sous une forme matérielle quelconque ? « Et nous prétendrions connaître Dieu, qui est infiniment au-« dessus de toute comparaison ! Le philosophe exprime cette « pensée à peu près dans les mêmes termes, en disant : Si la « connaissance de l'âme humaine est si incomplète, que sera-ce « de celle de Dieu lui-même ? Aussi l'Écriture et la tradition « nous imposent-elles la plus grande réserve, une sorte de « sainte frayeur, en matière de théodicée (1), le dernier texte « cité (celui des psaumes) disant formellement que les mystères « de la théodicée doivent rester voilés pour le vulgaire.

« Il est encore à remarquer qu'une même loi régit les cinq « organes physiques et nos cinq facultés intellectuelles, qui « sont : la mémoire, la réflexion, l'imagination, la conception « et le discernement, ayant leur réservoir commun dans l'in-« telligence, laquelle distribue à chacune de ces facultés comme « à chacun des sens son aptitude et sa tâche spéciales. Ainsi, « par exemple, les formes et les aspects des choses ne se per-« çoivent que par la vue ; les voix et les sons, par l'ouïe ; les « odeurs et les parfums, par l'odorat ; la saveur des mets, par « le sens du goût ; le chaud, le froid, etc., par le toucher. Puis « chacun de ces organes physiques ne possède qu'une force « limitée quant à son objet ; arrivé à cette limite, il est obligé « de s'arrêter. Prenons la vue : elle perçoit les objets rappro-« chés de nous ; mais au fur et à mesure qu'ils s'éloignent de

(1) Job, XXXVII, 20 ; I Samuel, VI, 19 ; Prov., XXV, 2 ; Psaumes, XXV, 14 ; Talmud, Haguiga, fol. 13.



« notre rayon visuel, la vue s'affaiblit graduellement et finit « par cesser tout à fait son action. Il en est absolument de « même de l'ouïe et des autres organes.

« Une autre remarque encore, c'est que nul objet ne peut « être perçu que par l'organe qui lui est approprié. Vouloir « percevoir l'objet d'un organe par un organe différent, c'est « vouloir l'impossible. Essayez une fois de saisir les sons par « l'organe de la vue, les couleurs par l'organe de l'ouïe, les « saveurs par l'organe du toucher. Ainsi, malgré la matérialité, « la réalité palpable des objets de la perception organique, ils « nous échappent dès que nous les cherchons avec des organes « autres que ceux qui leur sont propres. Or, ces faits que l'ex- « périence sensible établit clairs comme l'évidence se repro- « duisent d'une manière identique pour les facultés de l'âme. « De même que les sens, chacune de nos facultés intellectuelles « a ses propriétés spéciales en rapport avec des objets égale- « ment spéciaux et qui ne sauraient être perçus au moyen « d'une faculté différente. Comme les sens encore, ces facultés « ont leurs limites, qu'elles ne dépassent pas impunément. « Quant à l'intelligence, siége et centre de ces facultés, elle « perçoit son *objectif* intellectuel ou directement ou par l'inter- « médiaire de la raison : les idées proches, elle les perçoit « directement; les idées éloignées et d'une nature plus ou « moins cachée, elle y arrive au moyen de la démonstration « logique. Or, Dieu étant ce qu'il y a de plus mystérieux, de « plus éloigné de notre nature, la seule chose que notre raison « puisse comprendre de lui, c'est qu'il existe. Prétendre arriver « à la connaissance de sa personnalité ou l'assimiler à n'importe « quoi, ce n'est pas avancer, c'est, au contraire, reculer jus- « qu'à perdre la notion que nous avions de son existence. Tel « est le résultat fatal de ces efforts qui tendent à violer la « spécialité de nos facultés, résultat identique aux effets qui « découlent de la violence faite à la spécialité de nos organes « sensibles.

« Par une comparaison ingénieuse, l'auteur assimile les « spéculations de la théodicée aux efforts ayant pour objet la

« contemplation du soleil. Celui qui se contente d'observer « dans le soleil ses effets de lumière, la force de ses rayons, « l'étendue de son éclat, son pouvoir de chasser les ténèbres, « est sûr d'atteindre son but ; il en tirera toute la jouissance, « toute la lumière et tout le profit qu'il est en droit d'en « attendre. Mais celui qui, désireux de connaître exactement, « minutieusement, la sphéricité du soleil, se mettrait à le fixer « longtemps, à quoi aboutira-t-il ? Il perdra la vue, et avec « elle la jouissance de la lumière de l'astre du jour. Eh bien, « vous arrivez aux mêmes résultats dans la poursuite de la « connaissance de Dieu : que si vous savez vous contenter de « connaître Dieu, grâce aux marques de sagesse et de puis- « sance gravées en caractères ineffaçables sur toutes les pages « de la création, vous aboutissez à une notion juste, mesurée, « à toute la conception qu'il nous est donné d'en avoir (1) ; « mais que, lançant votre esprit à la poursuite de la person- « nalité divine, vous vous enfonciez dans la voie des analogies « et des assimilations imaginaires, oh ! alors votre raison et « votre entendement vous abandonnent, et vous perdez le peu « même que vous en saviez, tout comme ce clairvoyant que la « contemplation fixe du soleil rend aveugle.

« Voilà donc une règle générale qu'il est bon de ne jamais « perdre de vue quand on s'occupe de théodicée, et qui a une « importance toute particulière relativement aux attributs de « Dieu. Que ces attributs ne soient donc jamais pris à la lettre, « dans leur sens littéral ; que l'on se garde bien d'y voir autre « chose que des expressions figurées, appropriées à la mesure « de notre discernement, au degré de notre conception et de « notre raison, suggérées par la nécessité, pressés que nous « sommes de connaître et de glorifier Dieu, bien qu'il soit au- « dessus de toute glorification (2). »

L'auteur termine sa théorie des attributs par l'exhortation suivante : « O lecteur, quand à l'aide de ta raison spéculative « tu seras arrivé à ce degré de connaissance de l'unité de Dieu,

(1) Isaïe, XLVIII, 17.

(2) Néhémie, IX, 5.

« alors donne ton âme tout entière au créateur ; efforce-toi de « concevoir son existence, grâce à la sagesse, à la puissance, à « la bienveillance, à la miséricorde, à la providence qu'il « déploie en faveur de toutes ses créatures ; attache-toi à lui « plaire par l'accomplissement de sa sainte volonté. C'est à « cette condition que tu mériteras d'être compté au nombre des « vrais chercheurs de Dieu, et qu'il te prêtera lui-même l'aide « et la force morale nécessaires pour arriver jusqu'à l'extrême « limite de ce qu'il nous est donné de savoir de sa réalité. »

Appréciation. — En ce qui concerne les anthropomorphismes, leur signification et leur raison d'être, Ba'hya ne s'écarte guère de la voie tracée par Saadia, dont il invoque d'ailleurs l'autorité, se reconnaissant son continuateur. Comme son prédécesseur, Ba'hya explique la nécessité des anthropomorphismes par l'insuffisance du langage humain, par l'impossibilité de parler de Dieu autrement que par homonymie, si l'on tient à conserver, à entretenir et à fortifier le seul moyen de communication entre le créateur et la créature. Les développements auxquels il se livre pour mettre hors de page l'immatérialité de Dieu et, par suite, notre impuissance radicale à le percevoir et à le concevoir en substance, n'ajoutent rien de nouveau à ce que nous connaissons déjà sur ce point spécial de la théodicée. Nous avons cru cependant devoir les donner presque en entier, et cela pour deux motifs : 1° pour familiariser les esprits avec la langue que parlent nos théologiens, et, sous ce rapport, personne n'est plus digne des honneurs de la citation que Ba'hya, qui s'exprime toujours en termes élevés, et, ce qui vaut mieux encore, d'un ton de si ardente conviction qu'il nous communique en quelque sorte son émotion par l'intérêt qu'il sait jeter sur un sujet aride. Et puis nous avons voulu reproduire les considérations ingénieuses par lesquelles il établit une certaine parité entre les lois qui régissent l'exercice des facultés mentales et celles qui gouvernent l'action des organes physiques. Ce sont des aperçus d'une grande finesse, qui dénotent chez notre auteur un profond esprit d'observation psychologique, un examen consciencieux des phénomènes

internes, qu'il sait mettre au service de la théologie. Elles le conduisent également à cette conclusion, qu'il y a incompatibilité absolue entre la connaissance de l'essence divine et la limitation de nos facultés, que nous ne pouvons connaître Dieu que par ses actes, que par les signes de la sagesse infinie, c'est-à-dire par ses attributs.

Constatons maintenant les points de divergence entre Saadia et Ba'hya. Le second reconnaît, comme le premier, des attributs essentiels à côté des anthropomorphismes; mais ces attributs ne sont plus les mêmes. Nous avons vu que, pour Saadia, c'est la vie, la puissance et la sagesse; pour Ba'hya, c'est l'existence, l'unité et l'éternité. Mais ils sont encore d'accord sur l'identification des attributs essentiels; l'un et l'autre, ils les déclarent inséparables en acte comme en puissance, et affirment que chacun des trois implique les deux autres. Ici cependant il faut constater une distinction plus importante : tandis que Saadia prend les attributs essentiels dans leur sens ordinaire, naturel, nous voulons dire dans le sens positif, Ba'hya, ne leur donnant qu'un sens négatif, est le premier à subir l'influence de la philosophie contemporaine, de celle de l'une des sectes des Motékallemîn, les Motozales (1), où il sera dépassé par les théologiens ses successeurs. Ce n'est pas encore le moment de discuter cette thèse, dont l'examen suivra l'exposé des opinions de l'école théologique sur les attributs. Quant aux anthropomorphismes, Ba'hya ne fait que simplifier la classification adoptée par Saadia : à la place des dix catégories, il n'admet que deux divisions principales, celle des *anthropomorphismes* et celle des *anthropopathismes*, que l'on pourrait ranger sous les deux chefs de substance et de cause. Considérée comme substance, la Divinité donne lieu aux anthropomorphismes; envisagée comme cause, elle donne naissance aux anthropopathismes. Mais, quoi qu'il en soit de cette division, ils jaillissent de la même source et ont pour point de départ le dicton de nos sages : La Loi parle comme les hommes parlent.

(1) *Guide*, Ire partie, chap. 56 et 57, notes et traduction de S. Munk.

D'un autre côté, il y a une lacune à signaler dans la théorie de Ba'hya : il ne nous enseigne rien au sujet des anthropomorphismes prophétiques; il ne trace aucune ligne de démarcation entre la langue de Moïse et la langue des prophètes, s'écartant des précédents posés, ainsi que nous l'avons développé, non-seulement par la tradition, mais par l'Écriture elle-même, et dont Saadia n'a pas manqué de tenir compte. Voilà une rapide esquisse de la doctrine de Ba'hya, que l'on ne saurait négliger dans l'histoire de la formation du dogme.

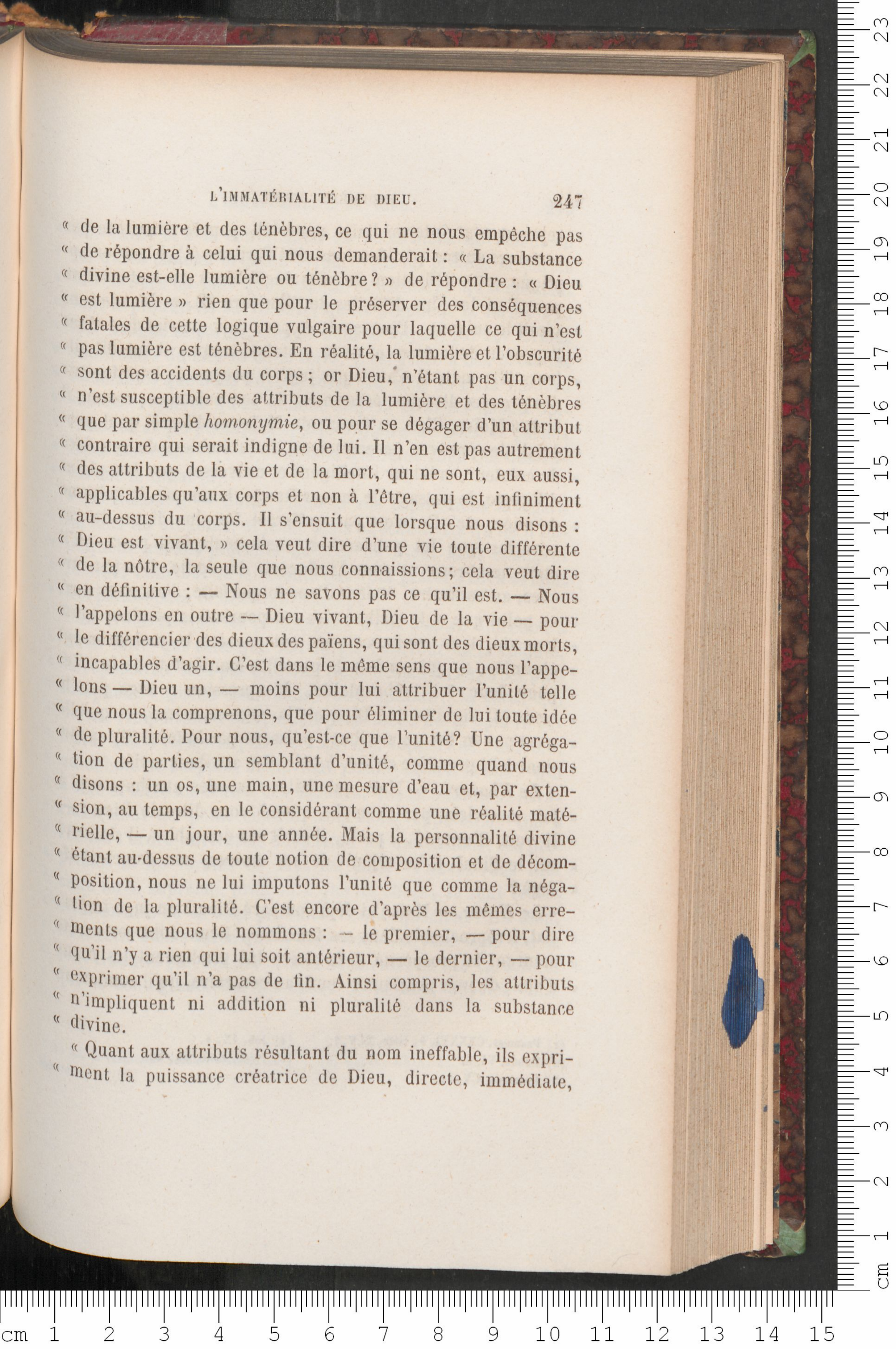
§ 3. *Le Khozari.*

« Tous les noms de Dieu, dit-il (1), à l'exception du nom « ineffable, ne sont pas autre chose que l'expression de qua« lités et d'attributs accidentels, empruntés aux actes par les« quels Dieu se manifeste à nous. C'est ainsi qu'il prend le nom « de miséricordieux lorsqu'il fait une chose qui, chez les « hommes, serait le produit de ce sentiment pour le malheur. « Mais, en attribuant à Dieu la compassion et la pitié, qui « chez nous sont l'indice d'un certain alanguissement de l'âme « et d'une émotion physique, nous savons bien que ces qua« lités ne conviennent nullement à sa nature. Non ; il est un « juge intègre, impartial, accordant la richesse à celui-ci, fai« sant peser la pauvreté sur celui-là, sans éprouver la moindre « versatilité dans son essence, et ne ressentant, par consé« quent, ni compassion ni colère. Nous en avons jusqu'à un « certain point l'exemple dans l'attitude du juge terrestre qui, « chargé d'appliquer aux hommes les dispositions de la loi « pénale, se prononce en faveur de l'un au préjudice de l'autre, « faisant sortir de sa bouche, simultanément et avec une inal« térable sérénité, l'arrêt de vie et l'arrêt de mort. Il est donc « bien entendu qu'en appelant Dieu tantôt clément et miséri-

(1) Le Khozari, livre II, 2.

« cordieux, tantôt jaloux et vengeur, on ne veut pas dire qu'il « passe d'un sentiment à l'autre.

« Les attributs, abstraction faite du nom ineffable, peuvent « être divisés en trois classes; ils sont 1° *actifs*, 2° *qualificatifs*, 3° *négatifs*. Les attributs *actifs* se rapportent aux actes « que l'on accomplit ordinairement par des moyens matériels; « c'est à cette classe qu'appartiennent les dénominations sui- « vantes : le Dieu qui enrichit, qui appauvrit, qui abaisse, « qui relève, compatissant, clément, jaloux, vengeur, vail- « lant, généreux. — Les attributs *qualificatifs* sont : béni, « loué, glorifié, saint, haut, exalté, — termes empruntés à la « haute idée que conçoivent de lui ses adorateurs. Ces deux « genres d'attributs, si nombreux qu'en soient les termes, « n'impliquent aucune pluralité en Dieu, n'altèrent en rien « son unité. Quant aux attributs *négatifs* : vivant, un, éter- « nel, — nous les prêtons à Dieu uniquement pour éliminer de « lui les attributs contraires, mais nous ne les lui imputerons « jamais dans le sens où nous les prenons pour nous-mêmes. « Qu'entendons-nous par *la vie*, appliquée aux hommes? La « sensation et le mouvement, c'est-à-dire précisément des pro- « priétés que nous ne pouvons attribuer à Dieu. Quand donc « nous disons : « Dieu est vivant, » nous voulons seulement « éliminer de lui toute supposition de mort, le soustraire à « cette conséquence rigoureusement logique, à savoir que ce « qui n'est pas vivant est mort, bien que ceci ne soit pas une « proposition absolument vraie. Prenons en effet le temps; « personne ne reconnaît au temps l'attribut de la vie, sans « pour cela conclure à ce que le temps est mort, puisqu'il n'est « pas en vie. Pourquoi? parce que nous savons parfaitement « que le temps ne tombe pas sous l'alternative de la vie et de « la mort. Supposons encore cette proposition : « La pierre « n'est pas sage; » assurément il ne viendrait à l'idée de « personne d'en déduire que la pierre est sotte. Eh bien, au- « tant la pierre est *au-dessous* des attributs de la sagesse et de « la sottise, autant Dieu est *au-dessus* des attributs de la vie « et de la mort. Dieu n'est pas plus accessible aux propriétés



« de la lumière et des ténèbres, ce qui ne nous empêche pas
« de répondre à celui qui nous demanderait : « La substance
« divine est-elle lumière ou ténèbre ? » de répondre : « Dieu
« est lumière » rien que pour le préserver des conséquences
« fatales de cette logique vulgaire pour laquelle ce qui n'est
« pas lumière est ténèbres. En réalité, la lumière et l'obscurité
« sont des accidents du corps ; or Dieu, n'étant pas un corps,
« n'est susceptible des attributs de la lumière et des ténèbres
« que par simple *homonymie*, ou pour se dégager d'un attribut
« contraire qui serait indigne de lui. Il n'en est pas autrement
« des attributs de la vie et de la mort, qui ne sont, eux aussi,
« applicables qu'aux corps et non à l'être, qui est infiniment
« au-dessus du corps. Il s'ensuit que lorsque nous disons :
« Dieu est vivant, » cela veut dire d'une vie toute différente
« de la nôtre, la seule que nous connaissions ; cela veut dire
« en définitive : — Nous ne savons pas ce qu'il est. — Nous
« l'appelons en outre — Dieu vivant, Dieu de la vie — pour
« le différencier des dieux des païens, qui sont des dieux morts,
« incapables d'agir. C'est dans le même sens que nous l'appe-
« lons — Dieu un, — moins pour lui attribuer l'unité telle
« que nous la comprenons, que pour éliminer de lui toute idée
« de pluralité. Pour nous, qu'est-ce que l'unité? Une agréga-
« tion de parties, un semblant d'unité, comme quand nous
« disons : un os, une main, une mesure d'eau et, par exten-
« sion, au temps, en le considérant comme une réalité maté-
« rielle, — un jour, une année. Mais la personnalité divine
« étant au-dessus de toute notion de composition et de décom-
« position, nous ne lui imputons l'unité que comme la néga-
« tion de la pluralité. C'est encore d'après les mêmes erre-
« ments que nous le nommons : — le premier, — pour dire
« qu'il n'y a rien qui lui soit antérieur, — le dernier, — pour
« exprimer qu'il n'a pas de fin. Ainsi compris, les attributs
« n'impliquent ni addition ni pluralité dans la substance
« divine.

« Quant aux attributs résultant du nom ineffable, ils expri-
« ment la puissance créatrice de Dieu, directe, immédiate,

« rejetant tout intermédiaire matériel, pensée exprimée par « certaines autres qualifications de l'Écriture (1). L'auteur ap- « plique cette définition du nom ineffable à un texte connu « pour l'un des plus difficiles de l'Écriture (2), et dont le sens « serait le suivant : Dieu avait apparu aux patriarches dans « l'appareil de la force et de la victoire, comme il est dit ail- « leurs (3) ; mais il n'avait pas jugé à propos de leur fournir « des preuves directes, éclatantes, de son existence, comme il « le fit à Moïse. C'est en faveur de Moïse et d'Israël qu'il pro- « duisit des preuves péremptoires, indubitables, de son titre « de créateur, créateur intelligent et universel, par les plaies « d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la manne, la colonne « de nuée, etc. Ce n'est pas qu'Israël fût plus digne de ces « miracles que les patriarches, mais seulement parce qu'il « était nombreux et sous l'influence du doute. Les patriar- « ches, au contraire, étaient d'une foi parfaite, d'un cœur pur, « au point que si le malheur les eût poursuivis pendant toute « leur vie, leur confiance n'en eût pas été le moindrement « ébranlée, ce qui rendait de pareilles manifestations inutiles « pour leur foi inébranlable. L'expression : sage par le « cœur (4) signifie que Dieu est la sagesse même, et qu'elle « n'est pas en lui un attribut ; puissant par la force (5) appar- « tient à la première classe, à celle des attributs actifs.

« *Le Khozari*. — Mais que faites-vous des attributs tout à « fait matériels, par exemple, quand vous dites de Dieu : — « Il voit, il entend, il parle, il écrit sur des tables, il descend « sur le Sinaï, il se réjouit de ses œuvres, son cœur est af- « fligé ?

« *Le Haber*. — Mais j'ai déjà comparé Dieu à un juge impar- « tial, irréprochable dans ses fonctions. Ceux dont ses arrêts « assurent la prospérité et la gloire lui prodiguent les noms « d'ami, de juge gracieux ; ceux, au contraire, qu'il condamne

(1) Psaumes, CXXXVI, 4 ; Isaïe, XLV, 7.
(2) Exode, VI, 3.
(3) Psaumes, CV, 14.
(4) Job, IX, 4.
(5) *Ibid.*; Isaïe, XL, 26.

« à la ruine et à la confiscation de leurs biens ne voient en « lui qu'un ennemi et qu'un tyran. Nous lui prêtons la parole « et l'écriture en tant que l'espace et les corps qu'il contient « sont le produit de sa volonté, qu'ils prennent la forme que « leur assigne sa parole, comme nous le voyons par ces formes « admirables du ciel et de la terre. C'est grâce à des procédés « semblables que nous voyons sortir du sein de cette matière « subtile et éthérée qu'on nomme *l'esprit saint* ces images spi- « rituelles et prophétiques appelées *gloire de Dieu* et parfois « *Dieu* tout court (1) ; et c'est cette gloire de Dieu qui descen- « dit sur le Sinaï (2).

« *Le Khozari.* — Soit : j'admets vos explications à l'égard « de tous les attributs, et je me plais à reconnaître qu'ils n'im- « pliquent aucune pluralité au sein de Dieu. Mais comment « justifier l'attribut de la volonté que vous prêtez à Dieu et dont « les philosophes le déclarent exempt?

« *Le Haber.* — Si les philosophes n'ont d'autre objection à « nous faire que celle que fait surgir l'attribut de la volonté, « la réponse ne sera pas difficile. Nous demanderons à ces phi- « losophes : « Quelle est, dans votre opinion, la force qui « donne l'impulsion à la rotation perpétuelle de la sphère cé- « leste? Qui a formé la planète suprême, support de l'univers, « en dehors de l'espace, ne déviant jamais de son orbite? Qui « a fixé la terre au centre des mondes, qui la maintient inva- « riablement au point central, sans cause apparente? Qui a « réalisé l'ordre universel, déterminé les dimensions, les pro- « priétés et les formes de tous les êtres? Pouvez-vous nier « cette force suprême, prétendre que les choses se sont créées « elles-mêmes ou se sont produites réciproquement? Eh bien, « c'est cette même force qui a créé dans l'air des sons qui se « sont traduits par les dix commandements, et des caractères « qui se sont gravés sur les tables de la Loi ; appelez cette

(1) Cf. la théorie de Saadia, dixième catégorie.

(2) Exode, XXIX, 29.

« force comme vous voudrez, appelez-la *volonté* ou n'importe « de quel nom. »

Appréciation. — Le Khozari n'ajoute aucun élément nouveau à la théorie des attributs. Il suit la voie tracée par le maître, en se permettant seulement quelques modifications de détails. C'est ainsi que, tout en adoptant la classification générale de Ba'hya, il admet cependant trois sortes d'attributs, en faisant un genre particulier des qualifications dont nous nous servons pour louer Dieu, et qui appartiennent incontestablement à la classe des attributs actifs ; c'est ainsi encore qu'il substitue le titre d'attributs *négatifs* à ceux que Ba'hya nomme *substantiels*, apparemment pour dessiner mieux et plus franchement encore cette ligne noire de la négation des attributs tracée par Ba'hya, et que Maïmonide va mettre dans toute son évidence. Il est très-sobre en fait d'explications sur les anthropomorphismes, tout en en constatant le sens figuré et en reconnaissant qu'ils n'impliquent nul changement en Dieu, ainsi qu'il l'établit par sa comparaison du magistrat intègre et impartial. En résumé, le Khozari maintient la tradition théologique et la filiation entre Ba'hya et Maïmonide. (Notons encore une différence relative aux attributs essentiels, qu'il reconnaît également au nombre de trois, les mêmes que ceux de Ba'hya, si ce n'est qu'il substitue à l'*existence* la *vie*, en maintenant les deux autres, c'est-à-dire l'*unité* et l'*éternité*.)

§ 4. *Maïmonide.*

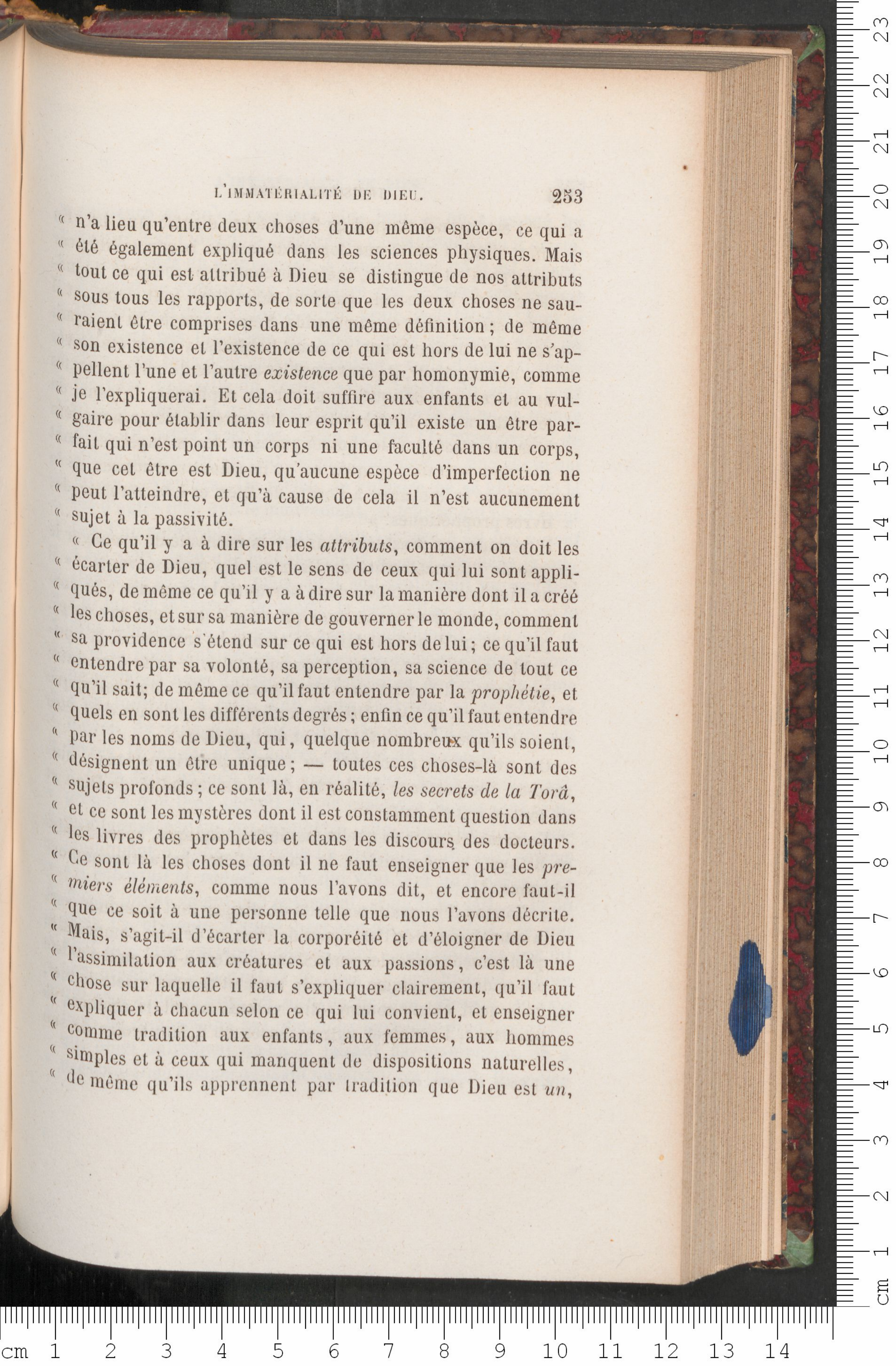
On sait le rôle prépondérant que ce grand théologien assigne à la question des attributs ; à elle seule, elle absorbe la majeure partie du premier livre de son *Guide des Égarés*. Depuis le premier jusqu'au cinquante-neuvième chapitre elle est l'objet principal de ses élucubrations. Citer textuellement est donc ici presque impossible ; ce serait d'ailleurs une tâche d'une utilité contestable : car, après l'exposé que nous venons de faire des opinions de Saadia, de

Ba'hya et de Khozari, il ne faut plus guère s'attendre à des aperçus généraux bien nouveaux, malgré les développements considérables auxquels se livre l'auteur en reprenant la question à son origine. Nous nous bornerons à présenter le résumé de la théorie de Maïmonide sur les attributs. Disons tout d'abord qu'il semble accepter la classification générale adoptée par ses prédécesseurs ; à son tour, il divise les attributs en deux parties principales, savoir : 1° les anthropomorphismes, 2° les attributs essentiels. Il s'occupe d'abord des anthropomorphismes, auxquels il consacre plus de quarante chapitres dans lesquels il s'attache à préciser le sens de tous les termes, de toutes les qualifications, de toutes les expressions dont l'Écriture se sert pour décrire l'action, la volonté, les sentiments, l'attitude de Dieu, sa gloire et sa majesté dans le gouvernement de l'univers. Il n'adopte pas la subdivision appliquée par ses prédécesseurs aux anthropomorphismes, ni celle des dix catégories adoptées par Saadia, ni celle des *anthropomorphismes* et des *anthropopathismes* auxquels elles furent réduites par Ba'hya, ni les attributs *actifs* et qualificatifs du Khozari. Il embrasse indistinctement dans son système d'interprétation tous les attributs actifs, fournissant pour chacun d'eux de nombreux textes bibliques, au moyen desquels il en fixe le sens. C'est un véritable vocabulaire, sans ordre alphabétique, des homonymes applicables et appliqués à Dieu. L'absence de méthode et de classification formelle, de ces deux conditions que l'auteur a su si bien remplir dans son grand ouvrage sur le droit canonique, n'est pas sans jeter quelque confusion sur cette partie de son exposé. D'un autre côté, il importe de signaler la partie originale de ce travail, laquelle consiste, selon nous, dans les citations empruntées à la tradition, et surtout dans les explications et les commentaires profonds dont il les accompagne. Sous ce rapport, il est bien supérieur à ses prédécesseurs, chez lesquels la tradition ne figure guère que pour mémoire, sur ce point spécial du moins. C'est lui qui a restitué, expliqué, commenté les passages qui ont été l'objet de nos développements, lorsque nous avons étudié les

anthropomorphismes dans le Talmud et le Midrasch. Le précepte : « la Loi parle comme les hommes parlent ; » la proposition : « C'était une grande hardiesse de la part des prophètes d'avoir osé assimiler la créature au créateur ; » la condamnation des attributs nombreux et exagérés prêtés à Dieu, conformément à la belle comparaison de Rabbi Hanina (1), tout cela est discuté avec cette sagacité qui le caractérise. Mais au point où nous voilà arrivé, nous ne pouvons rentrer dans cette discussion, à moins de nous répéter et de revenir sans utilité réelle sur nos pas. Nous ne pouvons donc que rendre hommage aux profondes investigations de l'illustre docteur, et saluer de nouveau en lui le grand, le vrai théologien, celui qui bâtit sur le fonds solide de l'Écriture et de la tradition. Il aboutit aussi à cette conclusion générale qu'il faut spiritualiser les anthropomorphismes, insistant vivement sur le danger moral de les prendre à la lettre, et voyant dans ce fait un crime égal à l'idolâtrie. Voici comment il s'exprime à ce sujet (2) : — « De même qu'il faut enseigner aux enfants et « publier dans les masses que Dieu est *un* et qu'il ne faut « point adorer d'autre que lui, de même il faut qu'ils apprennent par tradition que Dieu n'est point un corps, qu'il « n'y a nulle ressemblance, dans aucune chose, entre lui et « ses créatures, que son existence ne ressemble pas à la leur, « que sa vie ne ressemble pas à celle des créatures douées de « vie, ni sa science à celle des créatures douées de science, et « que la différence entre lui et elles ne consiste pas seulement « dans le plus ou le moins, mais plutôt dans le genre de « l'existence. Je veux dire qu'on doit établir pour tous que « notre science et la sienne, ou bien notre puissance et la « sienne, ne diffèrent pas par le *plus* ou le *moins*, ou en ce « que l'une est *plus forte* et l'autre *plus faible*, ou par d'autres « distinctions semblables ; car le fort et le faible sont nécessairement semblables en espèce, et une seule définition les « embrasse tous deux, et de même tout rapport proportionnel

(1) *Guide*, Ire partie, chap. 59.

(2) *Guide*, Ire partie, chap. 35.



n'a lieu qu'entre deux choses d'une même espèce, ce qui a été également expliqué dans les sciences physiques. Mais tout ce qui est attribué à Dieu se distingue de nos attributs sous tous les rapports, de sorte que les deux choses ne sauraient être comprises dans une même définition ; de même son existence et l'existence de ce qui est hors de lui ne s'appellent l'une et l'autre *existence* que par homonymie, comme je l'expliquerai. Et cela doit suffire aux enfants et au vulgaire pour établir dans leur esprit qu'il existe un être parfait qui n'est point un corps ni une faculté dans un corps, que cet être est Dieu, qu'aucune espèce d'imperfection ne peut l'atteindre, et qu'à cause de cela il n'est aucunement sujet à la passivité.

« Ce qu'il y a à dire sur les *attributs*, comment on doit les écarter de Dieu, quel est le sens de ceux qui lui sont appliqués, de même ce qu'il y a à dire sur la manière dont il a créé les choses, et sur sa manière de gouverner le monde, comment sa providence s'étend sur ce qui est hors de lui ; ce qu'il faut entendre par sa volonté, sa perception, sa science de tout ce qu'il sait; de même ce qu'il faut entendre par la *prophétie*, et quels en sont les différents degrés ; enfin ce qu'il faut entendre par les noms de Dieu, qui, quelque nombreux qu'ils soient, désignent un être unique ; — toutes ces choses-là sont des sujets profonds ; ce sont là, en réalité, *les secrets de la Torâ*, et ce sont les mystères dont il est constamment question dans les livres des prophètes et dans les discours des docteurs. Ce sont là les choses dont il ne faut enseigner que les *premiers éléments*, comme nous l'avons dit, et encore faut-il que ce soit à une personne telle que nous l'avons décrite. Mais, s'agit-il d'écarter la corporéité et d'éloigner de Dieu l'assimilation aux créatures et aux passions, c'est là une chose sur laquelle il faut s'expliquer clairement, qu'il faut expliquer à chacun selon ce qui lui convient, et enseigner comme tradition aux enfants, aux femmes, aux hommes simples et à ceux qui manquent de dispositions naturelles, de même qu'ils apprennent par tradition que Dieu est *un*,

« qu'il est éternel et qu'il ne faut adorer d'autre que lui. En « effet, il n'y a unité que lorsqu'on écarte la corporéité; car « le corps n'est point *un*, mais, au contraire, composé de ma- « tière et de forme qui, par leur définition, font deux, et il « est aussi divisible et susceptible d'être partagé. Et si, ayant « reçu cet enseignement, s'y étant habitués, y ayant été élevés « et y ayant grandi, ils sont troublés au sujet de certains textes « des livres prophétiques, on leur en expliquera le sens, on « les initiera à la manière de les interpréter, et on appellera « leur attention sur les homonymies et les métaphores dont « s'occupe ce traité, jusqu'à ce qu'ils soient convaincus de la « vérité de la croyance à l'unité de Dieu et à la véracité des « livres prophétiques. »

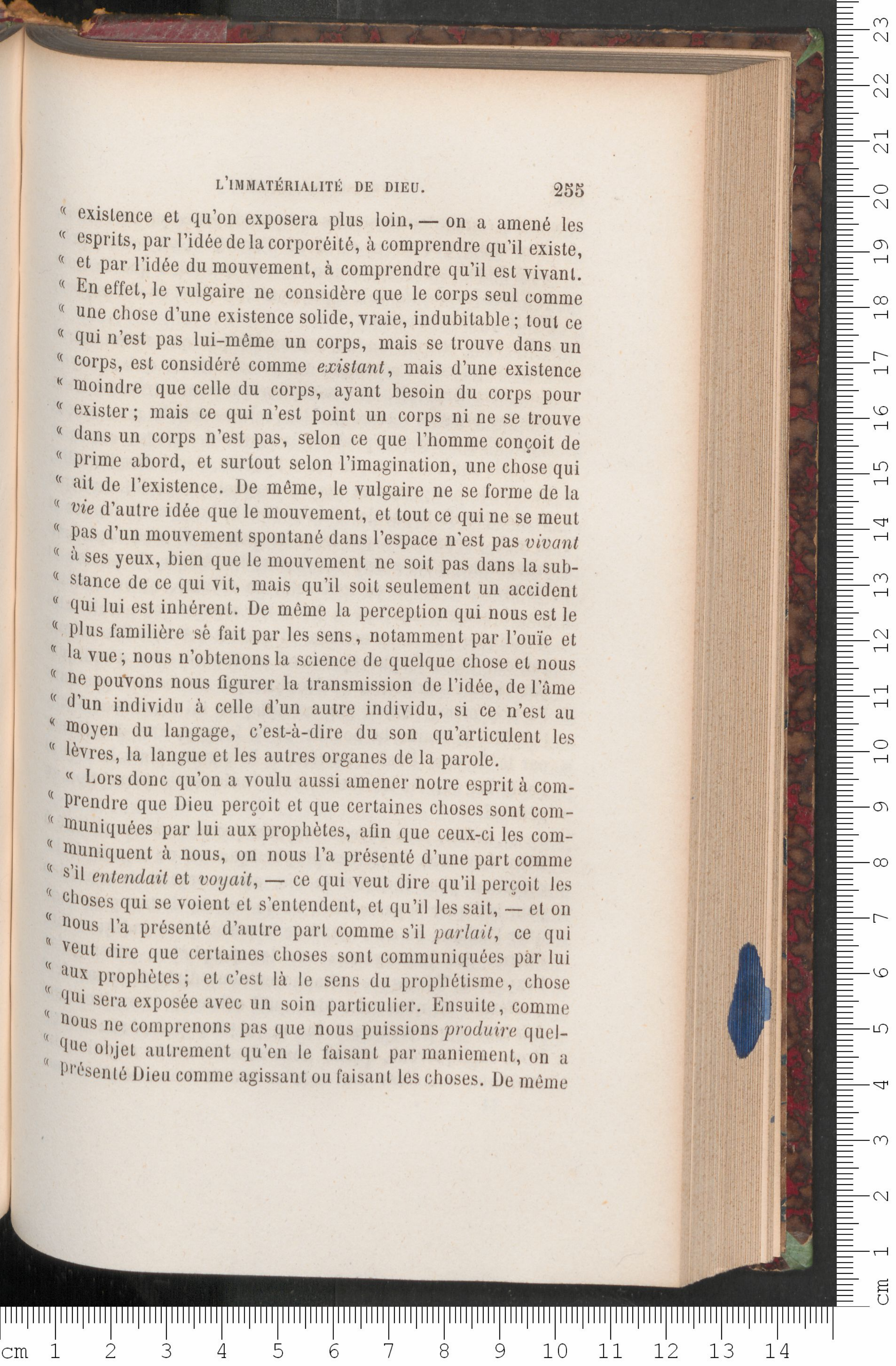
Il termine ces considérations sur la nécessité de propager le dogme de l'immatérialité de Dieu par les mots suivants : « Il « ne faut laisser s'établir dans personne la croyance à la cor- « poréité ou la croyance à quoi que ce soit qui tient aux corps, « pas plus qu'il ne faut laisser s'établir la croyance à la non- « existence de Dieu, l'idée d'association ou le culte d'un autre « que lui. » Il ressort avec évidence de cette conclusion que la croyance à la littéralité des anthropomorphismes doit être mise au niveau du *polythéisme* et de l'*athéisme*.

On ne saurait proclamer en termes plus impérieux, plus absolus, l'importance du dogme de l'immatérialité de Dieu et de tout ce qui s'y rattache.

Voici maintenant de quelle manière il explique, après Saadia et Ba'hya, la nécessité et la raison d'être des anthropomorphismes (1).

« Comme il y avait nécessité de diriger tout le monde vers « la connaissance de l'existence de Dieu, et de faire comprendre « qu'il possède toutes les perfections, — c'est-à-dire qu'il n'existe « pas seulement comme existe la terre et comme existe le ciel, « mais qu'il existe comme être vivant, ayant la science, la « puissance, l'action et autres choses qu'il faut croire de son

(1) *Guide*. Ire partie, chap. 46.



« existence et qu'on exposera plus loin, — on a amené les
« esprits, par l'idée de la corporéité, à comprendre qu'il existe,
« et par l'idée du mouvement, à comprendre qu'il est vivant.
« En effet, le vulgaire ne considère que le corps seul comme
« une chose d'une existence solide, vraie, indubitable ; tout ce
« qui n'est pas lui-même un corps, mais se trouve dans un
« corps, est considéré comme *existant*, mais d'une existence
« moindre que celle du corps, ayant besoin du corps pour
« exister ; mais ce qui n'est point un corps ni ne se trouve
« dans un corps n'est pas, selon ce que l'homme conçoit de
« prime abord, et surtout selon l'imagination, une chose qui
« ait de l'existence. De même, le vulgaire ne se forme de la
« *vie* d'autre idée que le mouvement, et tout ce qui ne se meut
« pas d'un mouvement spontané dans l'espace n'est pas *vivant*
« à ses yeux, bien que le mouvement ne soit pas dans la sub-
« stance de ce qui vit, mais qu'il soit seulement un accident
« qui lui est inhérent. De même la perception qui nous est le
« plus familière se fait par les sens, notamment par l'ouïe et
« la vue ; nous n'obtenons la science de quelque chose et nous
« ne pouvons nous figurer la transmission de l'idée, de l'âme
« d'un individu à celle d'un autre individu, si ce n'est au
« moyen du langage, c'est-à-dire du son qu'articulent les
« lèvres, la langue et les autres organes de la parole.

« Lors donc qu'on a voulu aussi amener notre esprit à com-
« prendre que Dieu perçoit et que certaines choses sont com-
« muniquées par lui aux prophètes, afin que ceux-ci les com-
« muniquent à nous, on nous l'a présenté d'une part comme
« s'il *entendait* et *voyait*, — ce qui veut dire qu'il perçoit les
« choses qui se voient et s'entendent, et qu'il les sait, — et on
« nous l'a présenté d'autre part comme s'il *parlait*, ce qui
« veut dire que certaines choses sont communiquées par lui
« aux prophètes ; et c'est là le sens du prophétisme, chose
« qui sera exposée avec un soin particulier. Ensuite, comme
« nous ne comprenons pas que nous puissions *produire* quel-
« que objet autrement qu'en le faisant par maniement, on a
« présenté Dieu comme agissant ou faisant les choses. De même

« encore, comme le vulgaire ne comprend, par *ce qui est vivant*, « autre chose que ce qui est doué d'une *âme*, on a aussi pré- « senté Dieu comme ayant une *âme*, ce qui (bien que le nom « de l'âme [*nephesch*] soit homonyme, comme on l'a exposé) « signifie qu'il est *vivant*.

« Ensuite, comme on ne concevrait pas que nous autres « nous ne puissions accomplir toutes ces actions qu'au moyen « d'organes corporels, on a métaphoriquement attribué à Dieu « tous les organes : ceux par lesquels se fait le mouvement « local, c'est-à-dire les pieds et la plante des pieds ; ceux par « lesquels ont lieu l'ouïe, la vue et l'odorat, c'est-à-dire l'oreille, « l'œil et le nez ; ceux au moyen desquels on parle, ainsi que « la matière de la parole, c'est-à-dire la bouche, la langue et « la voix ; ceux enfin par lesquels chacun de nous opère en « travaillant, c'est-à-dire les mains, les doigts, la paume et « les bras. Il résulte de tout cela, en résumé, qu'on a méta- « phoriquement attribué à Dieu les organes corporels afin « d'indiquer par là ses actions, et que ces actions elles-mêmes « lui ont été métaphoriquement attribuées afin d'indiquer « par là une perfection quelconque qui ne consiste pas dans « l'action même. Ainsi, par exemple, on lui a attribué l'œil, « l'oreille, la main, la bouche et la langue, afin d'indiquer « par là la vue, l'ouïe, l'action et la parole. Mais la vue et « l'ouïe lui ont été attribuées pour indiquer la perception en « général.

« ..... Ainsi, tout organe corporel que tu trouves attribué à « Dieu dans tous les livres prophétiques est un organe de lo- « comotion pour indiquer la *vie*, ou un organe de sensation « pour indiquer la *perception*, ou un organe de tact pour indi- « quer l'action, ou un organe de la parole pour indiquer l'in- « fluence des intelligences sur les prophètes, ainsi qu'on « l'exposera. Toutes ces métaphores nous dirigent de manière « à affermir en nous cette idée qu'il existe un être *vivant* qui « *fait* tout ce qui est hors de lui, et qui perçoit aussi son œuvre. « Nous expliquerons, quand nous aborderons la négation des « attributs, comment tout cela se réduit à une seule chose,

« savoir à la seule essence de Dieu ; car le but de ce chapitre « n'est autre que d'expliquer le sens de ces organes corporels « attribués à Dieu, et de montrer que tous ils ne font qu'indi- « quer les actions qui leur appartiennent, actions qui, pour « nous, constituent une perfection, afin de nous faire voir qu'il « possède toutes les espèces de perfections, et cela conformé- « ment à ce qu'on nous a fait remarquer par cette sentence : « L'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes. » L'auteur fait suivre cette dissertation de textes bibliques où tous ces organes de mouvement et d'action sont appliqués à Dieu dans le sens indiqué.

Cette démonstration de la nécessité des anthropomorphismes n'est pas bien neuve ; l'auteur a pu en tirer les éléments dans Saadia et dans Ba'hya, qui la développent dans le même sens ; mais elle est exposée d'une manière plus scientifique ; elle précise avec une certaine rigueur philosophique la spécialité de chacun des organes corporels attribués à Dieu et sa signification. Peut-être Maïmonide insiste-t-il un peu trop sur cette ligne de démarcation entre le vulgaire et les intelligences élevées ; peut-être amoindrit-il ainsi la valeur des anthropomorphismes nécessaires pour tout le monde, les rares esprits d'élite pas plus que le vulgaire n'ayant pu encore inventer, créer une langue technique pour le spiritualisme et la théodicée. A cet égard, nous sommes tous du vulgaire ; tous, nous avons besoin de nous entretenir de Dieu dans la langue des hommes.

Mais la partie la plus importante de la théorie de Maïmonide, c'est celle qui a pour objet la suppression radicale des attributs essentiels ou, ce qui revient à peu près au même, leur admission dans un sens absolument négatif. Cette thèse est développée dans une série de chapitres (1) qu'il signale lui-même comme les plus profonds sur cette question des attributs. Dans son opinion, tout attribut essentiel, c'est-à-dire intransitif et se rapportant non à l'action, mais à la personnalité divine, n'est rien moins qu'une association à Dieu et, par conséquent, un acte d'ido-

(1) *Guide*, chap. 51-60.

lâtrie, une violation du dogme de l'unité et même de l'existence de Dieu, aboutissant nécessairement à l'athéisme. Voici en quels termes il parle de ces attributs essentiels (1) :

« Ils (les partisans des attributs essentiels) varient sur ces « attributs qu'ils appellent essentiels, je veux dire sur leur « nombre, en suivant chacun quelque texte d'Écriture. Mais « je veux rapporter seulement ceux que tous admettent de « commun accord, prétendant qu'ils sont donnés par la raison, « sans avoir besoin de se rattacher à la parole d'un prophète; « ce sont quatre attributs, savoir : vivant, pouvant, sachant, « voulant. Ce sont là, disent-ils, des idées différentes les unes « des autres, et des perfections dont pas une ne saurait man- « quer à Dieu et qui ne sauraient être comptées au nombre de « ses *actions*. Voilà le résumé de leur opinion. » Voici maintenant la réfutation de ces quatre attributs essentiels, telle qu'elle est résumée dans une note du savant traducteur du *Guide* (2) : « Si par savoir on entend se percevoir soi-même, « la *vie* et la *science* sont absolument identiques en Dieu, indi- « quant l'une et l'autre une perception de soi-même, et il n'y « a pas lieu d'en faire deux attributs distincts. Que si l'on « admet le sens que les partisans des attributs attachent ici au « mot *science*, par lequel ils entendent la science que Dieu a « des choses créées, il n'y a aucune raison pour faire de la « science un attribut essentiel, et il en est de même de la puis- « sance et de la volonté; car tous ces attributs indiquent né- « cessairement, selon eux, des rapports existant entre Dieu et « les choses créées, et se trouvent dans les mêmes conditions « que les attributs d'action, comme, par exemple, le Créateur. « Ainsi les attributs *essentiels*, réduits à leur véritable valeur, « ne sont qu'une vaine hypothèse. »

Après avoir rejeté (3) comme attributs essentiels la vie, la science, la puissance et la volonté, il va démontrer qu'on ne

(1) *Guide*, chap. 53.
(2) *Guide*, chap. 53, p. 213, note 2, traduction S. Munk.
(3) *Guide*, chap. 53.

saurait admettre davantage l'existence, l'éternité et l'unité de Dieu (1), reconnus par Ba'hya, mais également dans le sens négatif. Voici comment il s'exprime sur ces trois attributs : « On sait que l'existence est un accident survenu à ce qui « existe ; c'est pourquoi elle est quelque chose d'accessoire à « la *quiddité* de ce qui existe. Ceci est une chose évidente et « nécessaire dans tout ce dont l'existence a une cause, car son « existence est une chose ajoutée à sa *quiddité*. Mais quant à « ce dont l'existence n'a pas de cause, et c'est Dieu seul, le « Très-Haut (car c'est là ce qu'on veut dire en disant que Dieu « est d'une existence nécessaire), son existence est sa véritable « essence ; son essence est son existence, et elle n'est point « une essence à laquelle il soit *arrivé* d'exister, de sorte que « son existence soit quelque chose d'accessoire ; car il est tou- « jours d'une *existence nécessaire*, et son existence n'est pas « quelque chose de nouveau en lui ni un accident qui lui soit « survenu. Ainsi donc il *existe*, mais non par l'*existence*, et de « même il *vit*, mais non par la *vie;* il *peut*, mais non par la « *puissance*, et il *sait*, mais non par la *science;* le tout, au con- « traire, revient à une seule idée, dans laquelle il n'y a pas de « multiplicité, comme on l'exposera. »

Il aboutit ensuite à la même conclusion pour l'*unité* et l'*éternité*, et il termine ainsi : « Toutes les fois donc que, dans les « livres sacrés, tu trouves qu'on donne à Dieu les attributs de « *premier* et *dernier*, il en est comme quand on lui attribue « l'œil et l'oreille ; on veut dire par là que Dieu n'est pas sujet « au changement et qu'il ne lui survient absolument rien de « nouveau, mais non pas que Dieu tombe sous le temps, de « sorte qu'il y ait une analogie quelconque entre lui et d'autres « choses qui sont dans le temps, et qu'il soit ainsi *premier* et « *dernier*. Tous ces mots ne sont employés que selon le langage « des hommes ; de même, quand nous disons qu'il est *un*, le « sens est qu'il n'y a rien de semblable à lui, mais non pas que « l'idée d'unité s'ajoute à son essence. »

(1) *Guide*, chap. 57.

Après avoir ainsi établi qu'il n'y a point d'attributs essentiels en Dieu, il arrive à la conclusion définitive, à savoir que les vrais attributs de Dieu sont les attributs négatifs; et il développe cette thèse dans les chapitres suivants (1). Voici comment il entre en matière :

« Sache que les vrais attributs de Dieu sont ceux où l'attri-
« bution se fait au moyen de négations, ce qui ne nécessite
« aucune expression impropre ni ne donne lieu, en aucune
« façon, à attribuer à Dieu une imperfection quelconque; mais
« l'attribution énoncée affirmativement renferme l'idée d'*asso-*
« *ciation* et d'imperfection, ainsi que nous l'avons exposé. »

Il se met ensuite à expliquer comment des négations peuvent, d'une certaine façon, constituer de vrais attributs; et enfin, pour démontrer que, par rapport à Dieu, les attributs négatifs sont seuls possibles, il continue ainsi :

« C'est une chose démontrée que Dieu, le Très-Haut, est
« l'être nécessaire dans lequel, comme nous le démontrerons,
« il n'y a pas de composition. Nous ne saisissons de lui
« autre chose si ce n'est qu'il *est*, mais non pas ce qu'il *est*.
« On ne saurait donc admettre qu'il ait un attribut affirmatif,
« car il n'a pas d'*être* en dehors de sa *quiddité*, de manière que
« l'attribut puisse indiquer l'une des deux choses; à plus forte
« raison sa *quiddité* ne peut-elle être composée de manière
« que l'attribut puisse indiquer ses deux parties, et à plus forte
« raison encore ne peut-il avoir d'accidents qui puissent être
« indiqués par l'attribut. Il n'y a donc pour Dieu, d'aucune
« manière, un attribut affirmatif.

« ..... Les attributs négatifs sont ceux dont il faut se servir
« pour guider les esprits vers ce que l'on doit croire à l'égard
« de Dieu; car il ne résulte de leur part aucune multiplicité, et
« ils amènent l'esprit au terme de ce qu'il est possible à
« l'homme de saisir de Dieu. Puisqu'il nous est démontré, par
« exemple, qu'il existe nécessairement quelque chose en dehors
« de ces essences perçues par les sens et dont nous embras-

(1) *Guide*, chap. 58, 59 et 60.

« sons la connaissance au moyen de l'intelligence, nous disons « de ce quelque chose qu'il *existe*, ce qui veut dire que sa non- « existence est inadmissible. Comprenant ensuite qu'il n'en « est pas de cet être comme il est, par exemple, de l'existence « des éléments, qui sont des corps inanimés, nous disons qu'il « est *vivant*, ce qui signifie que Dieu n'est pas sans vie. Com- « prenant ensuite qu'il n'en est pas non plus de cet être comme « de l'existence du ciel, qui est un *corps*, bien que vivant, nous « disons qu'il n'est point un *corps*. Comprenant ensuite qu'il « n'en est pas de cet être comme de l'existence de l'intellect, « qui, bien qu'il ne soit ni un corps ni sans vie, est toutefois « produit d'une cause, nous disons que Dieu est *éternel*, ce « qui signifie qu'il n'a pas de cause qui l'ait fait exister. Puis « nous comprenons que l'existence de cet être, laquelle est « son essence, ne lui suffit point de manière à *exister* seule- « ment lui-même, mais qu'au contraire il en émane de nom- « breuses existences; et cela non pas comme la chaleur émane « du feu ni comme la lumière provient du soleil, mais par « une action divine qui leur donne la durée et l'harmonie en « les bien gouvernant, ainsi que nous l'exposerons. Et c'est à « cause de tout cela que nous attribuons à Dieu la *puissance*, « la *science* et la *volonté*, voulant dire par ces attributs qu'il « n'est ni impuissant, ni ignorant, ni étourdi, ni négligent. « Si nous disons qu'il n'est pas impuissant, cela signifie que « son existence suffit à faire exister des choses autres que lui; « *non-ignorant* signifie qu'il *perçoit*, c'est-à-dire qu'il *vit*, car « tout ce qui perçoit a la vie; par *ni étourdi ni négligent*, « nous voulons dire que tous ces êtres suivent un certain ordre « et un régime, qu'ils ne sont pas négligés et livrés au hasard, « mais qu'ils sont comme tout ce qui est conduit avec une in- « tention et une volonté par celui qui le veut. Enfin nous « comprenons que cet être n'a point de semblable; si donc « nous disons : Il est *unique*, cela signifie qu'*il n'y en a pas* « *plusieurs*.

« Il est donc clair que tout attribut que nous lui prêtons, ou « bien est un attribut d'*action*, ou bien (s'il a pour but de

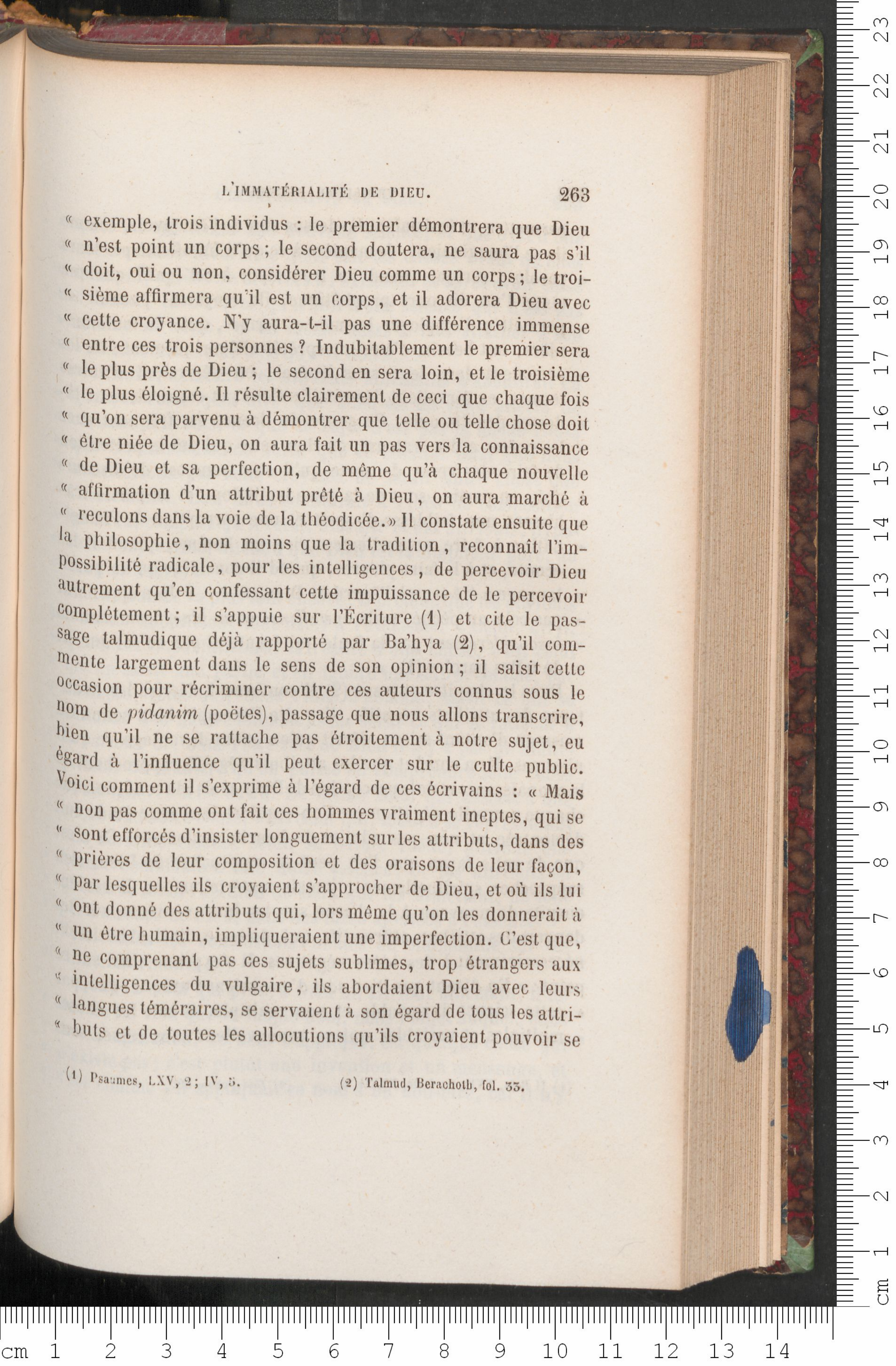
« faire comprendre l'essence de Dieu, et non son action) doit « être considéré comme la négation de ce qui en est le pri- « vatif. Mais ces négations elles-mêmes, il ne faut s'en servir, « pour les appliquer à Dieu, que de la manière que tu sais ; je « veux dire qu'on nie quelquefois d'une chose ce qu'il n'est « pas dans sa condition de posséder, comme quand nous disons « du mur qu'il ne voit pas. »

Cette dernière phrase, très-obscure, est interprétée ainsi par le savant traducteur : « Les attributs négatifs de Dieu doivent toujours avoir le sens des *négations universelles et absolues*, et non celui des *négations particulières*. La négation renfermée dans l'attribut négatif doit ressembler à cette proposition : Le mur ne voit pas, qui signifie : aucun mur ne voit jamais, parce qu'il n'est pas dans sa nature de voir, tandis que cette autre proposition : L'homme ne voit pas, signifie que tel homme ne voit pas parce qu'il est aveugle ou qu'il dort, ou par un autre accident quelconque, quoiqu'il soit dans sa nature de voir..... L'imperfection doit être niée ici dans un sens absolu, comme une chose qui ne peut jamais exister en Dieu. »

Maïmonide continue cette démonstration en s'appuyant sur la nature du ciel. « Si le ciel, dit-il, qui est un corps que nous « savons composé de matière et de forme, ne peut être qua- « lifié par une affirmation précise, que nous sommes obligés « de désigner par des négations, en disant qu'il n'est ni léger « ni pesant, qu'il n'a ni goût ni odeur, etc. ; que sera-ce donc « lorsqu'il s'agit de celui qui est exempt de matière, qui est « l'être nécessaire, qui est d'une simplicité extrême, qui n'a « point de cause, qui n'est affecté de rien qui soit ajouté à son « essence parfaite, dont la perfection ne peut assurément signi- « fier pour nous que *négation des imperfections?* »

Dans le chapitre suivant (1), l'auteur marque la gradation qu'il faut suivre à l'égard de la connaissance des attributs négatifs. « Plus, dit-il, on augmente les négations relative- « ment à Dieu, plus on avance dans sa perception. Voici, par

(1) *Guide*, chap. 59.



« exemple, trois individus : le premier démontrera que Dieu « n'est point un corps ; le second doutera, ne saura pas s'il « doit, oui ou non, considérer Dieu comme un corps ; le troi- « sième affirmera qu'il est un corps, et il adorera Dieu avec « cette croyance. N'y aura-t-il pas une différence immense « entre ces trois personnes ? Indubitablement le premier sera « le plus près de Dieu ; le second en sera loin, et le troisième « le plus éloigné. Il résulte clairement de ceci que chaque fois « qu'on sera parvenu à démontrer que telle ou telle chose doit « être niée de Dieu, on aura fait un pas vers la connaissance « de Dieu et sa perfection, de même qu'à chaque nouvelle « affirmation d'un attribut prêté à Dieu, on aura marché à « reculons dans la voie de la théodicée. » Il constate ensuite que la philosophie, non moins que la tradition, reconnaît l'impossibilité radicale, pour les intelligences, de percevoir Dieu autrement qu'en confessant cette impuissance de le percevoir complétement ; il s'appuie sur l'Écriture (1) et cite le passage talmudique déjà rapporté par Ba'hya (2), qu'il commente largement dans le sens de son opinion ; il saisit cette occasion pour récriminer contre ces auteurs connus sous le nom de *pidanim* (poëtes), passage que nous allons transcrire, bien qu'il ne se rattache pas étroitement à notre sujet, eu égard à l'influence qu'il peut exercer sur le culte public. Voici comment il s'exprime à l'égard de ces écrivains : « Mais « non pas comme ont fait ces hommes vraiment ineptes, qui se « sont efforcés d'insister longuement sur les attributs, dans des « prières de leur composition et des oraisons de leur façon, « par lesquelles ils croyaient s'approcher de Dieu, et où ils lui « ont donné des attributs qui, lors même qu'on les donnerait à « un être humain, impliqueraient une imperfection. C'est que, « ne comprenant pas ces sujets sublimes, trop étrangers aux « intelligences du vulgaire, ils abordaient Dieu avec leurs « langues téméraires, se servaient à son égard de tous les attri- « buts et de toutes les allocutions qu'ils croyaient pouvoir se

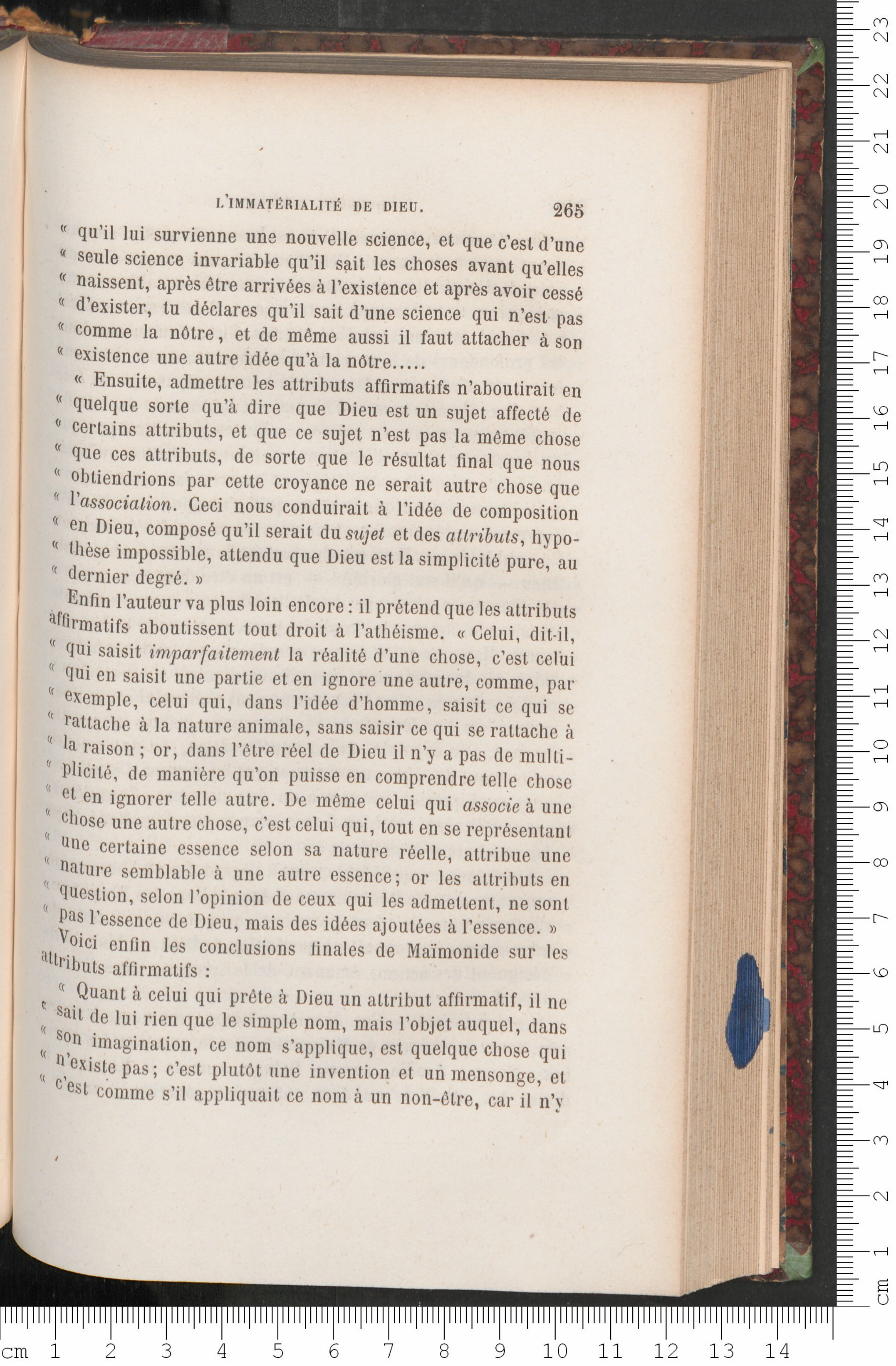
(1) Psaumes, LXV, 2 ; IV, 5.

(2) Talmud, Berachoth, fol. 33.

« permettre, et insistaient là-dessus afin de l'émouvoir, comme « ils se l'imaginaient, de manière à ce qu'il fût affecté par leurs « paroles ; surtout quand ils trouvaient à cet égard quelque « texte d'un discours prophétique, ils croyaient pouvoir se « permettre d'employer les mêmes termes, qui, de toute ma- « nière, ont besoin d'être interprétés allégoriquement ; ils les « prenaient dans leur sens littéral, en dérivaient d'autres « termes, en formaient des ramifications, et construisaient là- « dessus des discours. Ce genre de licence est fréquent chez « les poëtes et les orateurs, ou chez ceux qui ont la prétention « de faire des vers ; de sorte qu'il s'est composé de discours « qui, en partie, sont de la pure irréligion, et en partie tra- « hissent une faiblesse d'esprit et une corruption de l'imagi- « nation à faire naturellement rire un homme, quand il les « écoute, et à le faire pleurer, quand il considère qu'un pareil « langage a été tenu à l'égard de Dieu. » ..... « Je n'appellerai « pas cela un péché, mais *une offense* et *un blasphème commis* « *inconsidérément* par la foule qui écoute et par ce sot qui dit « de telles paroles (1). »

Dans le chapitre suivant (2) il continue à décrire les avantages des attributs négatifs, il y cite l'exemple bien connu du vaisseau d'autant mieux décrit qu'on saura davantage ce qu'il n'est pas. Il en conclut que les attributs négatifs rapprochent de la connaissance et de la perception de Dieu, mais à la condition que chaque nouvelle négation que l'on acquiert dans cette étude soit démontrée et non pas admise de bouche seulement. Ce n'est que de cette façon que l'on peut se rapprocher de Dieu, s'en rapprocher spirituellement, jamais matériellement. Il revient ensuite de nouveau à la charge sur les inconvénients, sur les dangers des attributs affirmatifs, qui, du reste, dit-il, aboutissent nécessairement à des idées négatives. Il s'exprime ainsi sur ce point : « En disant que Dieu *sait* d'une science unique, que, par « cette science invariable et non multiple, il sait les choses « multiples et variables qui se renouvellent sans cesse, sans

(1) II Rois, XVII, 9 ; Isaïe, XXXII, 6. (2) *Ibid.*, chap. 60.



« qu'il lui survienne une nouvelle science, et que c'est d'une « seule science invariable qu'il sait les choses avant qu'elles « naissent, après être arrivées à l'existence et après avoir cessé « d'exister, tu déclares qu'il sait d'une science qui n'est pas « comme la nôtre, et de même aussi il faut attacher à son « existence une autre idée qu'à la nôtre.....

« Ensuite, admettre les attributs affirmatifs n'aboutirait en « quelque sorte qu'à dire que Dieu est un sujet affecté de « certains attributs, et que ce sujet n'est pas la même chose « que ces attributs, de sorte que le résultat final que nous « obtiendrions par cette croyance ne serait autre chose que « l'*association*. Ceci nous conduirait à l'idée de composition « en Dieu, composé qu'il serait du *sujet* et des *attributs*, hypo- « thèse impossible, attendu que Dieu est la simplicité pure, au « dernier degré. »

Enfin l'auteur va plus loin encore : il prétend que les attributs affirmatifs aboutissent tout droit à l'athéisme. « Celui, dit-il, « qui saisit *imparfaitement* la réalité d'une chose, c'est celui « qui en saisit une partie et en ignore une autre, comme, par « exemple, celui qui, dans l'idée d'homme, saisit ce qui se « rattache à la nature animale, sans saisir ce qui se rattache à « la raison ; or, dans l'être réel de Dieu il n'y a pas de multi- « plicité, de manière qu'on puisse en comprendre telle chose « et en ignorer telle autre. De même celui qui *associe* à une « chose une autre chose, c'est celui qui, tout en se représentant « une certaine essence selon sa nature réelle, attribue une « nature semblable à une autre essence ; or les attributs en « question, selon l'opinion de ceux qui les admettent, ne sont « pas l'essence de Dieu, mais des idées ajoutées à l'essence. »

Voici enfin les conclusions finales de Maïmonide sur les attributs affirmatifs :

« Quant à celui qui prête à Dieu un attribut affirmatif, il ne « sait de lui rien que le simple nom, mais l'objet auquel, dans « son imagination, ce nom s'applique, est quelque chose qui « n'existe pas ; c'est plutôt une invention et un mensonge, et « c'est comme s'il appliquait ce nom à un non-être, car il n'y

« a dans l'être rien de pareil. Il en est comme de quelqu'un qui,
« ayant entendu le nom de l'éléphant et ayant su que c'est un
« animal, désirerait en connaître la figure et la véritable nature,
« et à qui un autre, trompé ou trompeur, dirait ceci : « C'est
« un animal avec un seul pied et trois ailes, demeurant dans
« les profondeurs de la mer; il a le corps transparent et une
« face large, de la même forme et de la même figure que la face
« humaine; il parle comme l'homme, et tantôt vole dans l'air,
« tantôt nage comme un poisson. » Certes je ne dirai pas que
« cet homme se figure l'éléphant *contrairement* à ce qu'il est
« en réalité, ni qu'il a de l'éléphant une connaissance *impar-*
« *faite;* mais je dirai que la chose qu'il s'imagine être de cette
« façon est une invention ou un mensonge, qu'il n'existe rien
« de semblable..... Il en est absolument de même ici; en effet,
« Dieu — qu'il soit glorifié ! — est un être dont l'existence a
« été démontrée nécessaire, et de l'existence *nécessaire* résulte
« comme conséquence la simplicité pure, ainsi que je le démon-
« trerai. Mais que cette essence simple, d'une existence néces-
« saire, ait des attributs et soit affectée d'autres choses, comme
« on l'a prétendu, c'est là ce qui ne peut nullement avoir lieu,
« comme on l'a démontré. Si donc nous disions que cette
« essence, par exemple, qu'on appelle *Dieu*, est une essence
« renfermant des idées nombreuses qui lui servent d'attributs,
« nous appliquerions ce nom à un pur non-être. Considérez,
« par conséquent, combien il serait dangereux de prêter à Dieu
« des attributs affirmatifs..... »

« Ainsi donc, ce qu'il faut croire à l'égard des attributs qu'on
« rencontre dans le Pentateuque et dans le livre des Prophètes,
« c'est que tous ils n'ont pour but autre chose si ce n'est de
« nous amener à reconnaître la perfection de Dieu, ou bien qu'ils
« désignent des actions émanant de lui, comme nous l'avons
« exposé. »

Appréciations. — Ces dernières lignes résument, à notre avis, toute la théorie de Maïmonide sur la question des attributs. Comme Saadia, comme Ba'hya, comme le Khozari, il divise les attributs en deux catégories générales, savoir :

1° les anthropomorphismes; 2° les attributs essentiels. Quant aux anthropomorphismes, point de divergence, point de dissidence parmi les théologiens : tous ils sont d'accord et sur le sens figuré, métaphorique, de ces attributs empruntés au langage humain et appliqués à l'action divine, et sur la nécessité de s'en servir pour pénétrer les hommes de la croyance à un Dieu actif, tout-puissant, agent libre et spontané, créateur, ordonnateur et gouverneur de toute la création. A cet égard, la tradition se perpétue, invariable et identique, depuis le cycle biblique, à travers tout le cycle de la tradition proprement dit, jusqu'à nos derniers et plus récents théologiens. Toute la théorie des anthropomorphismes est contenue dans la sentence talmudique. « La Loi parle comme les hommes parlent. » Mais cet accord, cette entente est loin d'être aussi complète lorsqu'il s'agit de la seconde catégorie d'attributs, des *attributs essentiels*, relatifs non pas à l'action, mais à l'essence divine. Nous avons déjà constaté la divergence d'opinions sur ce point spécial. Pour Saadia, c'est la vie, la sagesse et le pouvoir; pour Ba'hya, c'est l'existence, l'unité et l'éternité ; pour le Khozari, la vie, l'unité et l'éternité ; enfin pour Maïmonide il y a double série d'attributs essentiels ; d'abord les quatre attributs : la vie, la puissance, la science et la volonté (1); puis, l'existence, l'unité et l'éternité (2). Mais il est bien entendu que pour tous les théologiens, sauf Saadia, qui ne se prononce pas clairement là-dessus, les attributs essentiels ne doivent être et ne peuvent être pris que dans le sens négatif. Il y a cette différence entre Maïmonide et ses prédécesseurs, que ceux-ci ne font qu'indiquer cette idée, cette nécessité de la négation, tandis que lui traite ce côté de la question des attributs *ex professo*, avec les plus grands développements, mettant toute sa science métaphysique et sa haute raison au service de cette thèse. Mais, avant de procéder à l'examen de ce point particulier, nous allons exposer l'opinion d'Albou sur les attributs ; nous serons ensuite plus à même d'embrasser la question dans son ensemble et d'émettre un jugement général.

(1) *Guide*, Ire partie, chap. 53. (2) *Ibid.*, chap. 57.

§ 5. *Albou.*

Ce théologien assigne également, dans son livre *Des dogmes*, une place considérable à l'étude des attributs (1). En général, il marche sur les brisées de Maïmonide, dont il résume et confirme la doctrine. Nous nous bornerons donc à quelques rares extraits, à quelques traits originaux de son étude, consistant moins dans la nouveauté des aperçus que dans son talent exégétique, appliqué à l'Écriture et à la Tradition.

IIe *partie*, *chap*. XIV. — Reprenant en sous-œuvre, d'après Maïmonide, l'explication de certains anthropomorphismes, il s'arrête d'abord à l'attribut de l'orgueil, que l'Écriture prête si souvent à Dieu. « L'orgueil objecte-t-il, n'est-il pas un senti- « ment répréhensible, condamnable chez les hommes ? » Voici comment il l'explique : « L'homme n'a aucunement le droit « de s'enorgueillir d'un avantage ou d'une perfection quel- « conque, parce que tout lui vient de Dieu ; il ne convient « guère de se targuer de ce qu'on ne possède qu'à titre d'em- « prunt (2). Attribuer l'orgueil à Dieu, cela signifie simplement « qu'il est auteur et maître de tout. Tel est le vrai sens des « nombreux passages où il est parlé de l'orgueil de Dieu (3)..... »

Il explique ensuite le titre de *roi de l'honneur ou de la gloire* donné à Dieu : « Les hommes, dit-il, ne possèdent « jamais l'honneur et la gloire ; c'est, au contraire, la gloire « ou l'honneur qui les possède. La majesté des rois de la terre « dépend du plus ou moins grand nombre de leurs serviteurs « et courtisans ; elle est en raison directe de la foule de leurs « adhérents, tandis que Dieu n'a rien à gagner au prestige de « son entourage ; il ne perd rien à la diminution, voire même « à la disparition de ces splendeurs d'emprunt ; il est le maître,

(1) Ikarim, IIe partie, ch. 14-17, 21-30.

(2) I Chron., XXIX, 11 et 12.

(3) Exode, XV, 1 ; Psaumes, XCIII, 1 ; Daniel, V, 20 et 21 ; Ezéchiel, XXVIII, 2 et 17.

« le roi de la gloire, c'est-à-dire qu'il les possède, sans jamais « en être possédé (1). »

Chap. xv. — Attribut de la joie. — « Que veut dire : Dieu « se réjouit de ses œuvres (2)? Cela signifie que Dieu se plaît « dans la conservation et la stabilité de ses créatures. » Il explique ensuite la qualification de *Celui qui a la joie dans sa demeure*, insérée dans la formule de la bénédiction nuptiale, et qui veut dire, selon lui, que « la stabilité vraie ne se « rencontre que dans la région des êtres célestes qui se perpé- « tuent comme individus, mais non chez les êtres de ce monde « sublunaire qui ne se continuent que dans l'espèce. Il se peut « encore, ajoute-t-il, que cette expression ait un sens plus pro- « fond, qu'elle fasse allusion à cette pensée, admise aussi par « les philosophes, que Dieu se réjouit de la plénitude de son « être, de sa perfection suprême en beauté et en majesté, de « la conscience de se suffire à lui-même, sans être jamais réduit « à recourir à un autre être, au lieu que tous les êtres n'existent « que par lui et ont besoin de lui; c'est-à-dire enfin que la joie « de Dieu est immense, illimitée, infinie comme lui-même, « indépendante du temps et de l'espace. » Il s'étend longuement sur la nature de cette joie divine, sur la différence absolue qui la sépare de toute joie éprouvée par la créature, et l'appuie sur un passage de l'Écriture (3).

Chap. xvi. — Le *rire* et la *moquerie* appliqués à Dieu. — « L'enjouement, dit-il, nous porte à nous moquer de ce qui est « ridicule : chez l'homme, la bonne humeur prend la forme « de la moquerie et de la plaisanterie, lorsqu'il voit son pro- « chain parlant ou agissant d'une manière peu conforme à son « rang, ou à la dignité humaine en général. C'est dans ce sens « qu'on attribue à Dieu l'enjouement et le rire, quand il entend « les hommes débiter à son égard des choses stupides, incon- « venantes, et s'épuiser en ridicules menaces contre la toute- « puissance divine (4). »

(1) Psaumes, XXIX, 9.
(2) Psaumes, CIV, 31.
(3) Psaumes, XXXVI, 8-11.
(4) Psaumes, II, 2 et 3.

Chap. XVII. — Espace, lieu ou endroit : « L'espace, n'étant « pas autre chose que la dimension et la limite des corps, est « inapplicable non-seulement à Dieu, mais encore aux esprits « purs, qui n'ont rien de corporel ni de circonscrit (1). Toutes « les fois que l'Écriture représente Dieu comme apparaissant « dans un lieu déterminé, il s'agit de ce que nous appelons la « gloire divine, — colonne de feu, colonne de nuées, feu dévo- « rant, buisson enflammé. — Par extension, nous appelons « Dieu lui-même *lieu* ou *espace* (2), parce qu'il est, au même « titre que l'espace, la condition essentielle de la vitalité et de « la conservation des êtres. C'est dans le même sens que la « substance des êtres est parfois nommée leur *lieu*, leur *endroit*. « Nous disons dans cette même acception : « Louée soit la « majesté de Dieu de son lieu, » ce qui veut dire que la gloire « de Dieu émane directement, et sans nul intermédiaire, de « la substance divine (3). » Suit une longue et assez confuse discussion, plus philosophique que religieuse, où Aristote est pris à partie, sur la question de savoir s'il est permis d'assigner à Dieu une résidence fixe au sein de la création. L'auteur opine pour la négative et conclut que toutes les fois qu'il est question dans la Bible du Dieu qui demeure au ciel, cela veut dire que la puissance divine est plus perceptible dans le mouvement constant, régulier, invariable des corps célestes.

Citons encore deux explications relatives aux qualifications de *généreux* ou *bienfaisant*, et de *béni* ou *loué*, appliquées à Dieu : « Dieu est appelé généreux et bienfaisant, pour les « biens et les avantages qu'il dispense à toutes les créatures, « sans en espérer le moindre retour, comme c'est le propre de « l'être vraiment généreux. La générosité n'est complète, en « effet, qu'à deux conditions : l'une concernant celui qui re- « çoit, l'autre celui qui donne. La première consiste dans « l'octroi d'une chose utile. Donnez, par exemple, un glaive « à l'enfant, un livre (?) à la femme, une quenouille à

(1) I Rois, VIII, 27.
(2) Psaumes, XC, 1; Talmud, *passim*.
(3) Cf. *Guide*, Ire partie, chap. 8.

« l'homme, et vous êtes loin d'accomplir un acte de généro-« sité, vos dons devenant inutiles à ceux à qui vous les pro-« diguez. La seconde condition est dans l'indépendance pleine « et entière du bienfaiteur par rapport à l'obligé. Que si le « premier avait le moindrement besoin du second, il ne serait « plus l'homme parfaitement généreux, mais une espèce de « marchand qui procède par voie d'échange, qui donne, mais « pour recevoir l'équivalent de ses bienfaits, soit en espèces, « soit en valeurs ou en témoignages de considération et d'hon-« neur. Quand même il donnerait dix fois la valeur de l'objet « qu'il désire recevoir en retour de ses dons, il n'en serait pas « plus généreux ; il n'en ressemblerait pas moins au marchand « qui achète un objet bien au-dessus de sa valeur lorsqu'il en « a un besoin urgent. Il faut même qu'il n'ait nul besoin « d'éloges ou d'approbation pour ses bienfaits ; car agir en « vue de l'éloge, de la renommée ou de la crainte du blâme, « c'est afficher le besoin de ces manifestations, c'est recevoir « indirectement la rémunération de ses générosités... C'est « dans ce sens que Dieu est l'être généreux par excellence, « en esprit et en vérité. C'est pour ce motif que nous l'appe-« lons auteur de la charité (1), éternellement charitable (2), « à cause de la durée de ses bienfaits et de l'influence conser-« vatrice qu'il exerce sur toute la création (3). »

« Le terme *baruch* (béni, loué) (4) est une expression « amphibologique : il se dit d'abord de celui qui reçoit de la « bienveillance d'autrui (5), ensuite du dispensateur du bien « et de la bénédiction (6). Le mot *beracha* (bénédiction) si-« gnifie la multiplication du bien. Il s'ensuit que, par rap-« port à l'objet de la bénédiction, *baruch* est un terme passif « qui veut dire : être l'objet de l'abondance du bien, tandis « que, par rapport au sujet qui donne, qui dispense le bien, « *baruch* est un qualificatif, comme *rachum* (miséricordieux),

(1) Psaumes, CIII, 6.
(2) Psaumes, CVI, 3, CXXXVI, 1.
(3) Ikarim, IIe partie, chap. 22.
(4) Ikarim, IIe partie, chap. 26.
(5) Nombres, XXII, 11 ; Deutéronome, XXVIII, 3.
(6) Exode, XVIII, 10 ; Psaumes, XXXI, 22 ; CXIX, 12 ; CXLIV, 1.

« *hannoun* (gracieux). Il est donc appliqué à Dieu, en sa qua-
« lité de souverain dispensateur de tout bien, prodiguant ses
« trésors abondants d'une manière inépuisable... Et comme
« cette dispensation constante de toutes les sources de la bé-
« nédiction implique nécessairement la vie, la puissance et la
« volonté, on a choisi plus spécialement le terme *baruch* pour
« louer Dieu, comme étant le plus propre à désigner l'être qui
« embrasse toutes les perfections, en même temps qu'il est la
« source de toutes les prospérités. C'est donc avec raison que
« les hommes du grand synode en ont fait comme le fond de
« nos prières et actions de grâces adressées à Dieu, parce qu'il
« est le terme le plus compréhensif, embrassant tout à la fois
« les biens matériels et les biens spirituels dont nous sommes
« redevables à la bonté infinie (1). »

Chap. XXI. — Ici l'auteur s'occupe à son tour des *attributs essentiels;* c'est le chapitre le plus important sur la matière; aussi croyons-nous devoir le citer presque en entier :

« Quand on médite, dit-il, avec une sérieuse et profonde
« attention sur la nature des attributs, on est amené à recon-
« naître que certains de ces attributs sont appliqués à Dieu,
« non-seulement à titre d'attributs actifs, que nous venons
« d'expliquer, mais comme *attributs substantiels*. Il est incon-
« testable que l'affirmation comme la négation ne sauraient
« échapper dans aucun cas, qu'il s'agisse du nécessaire, de
« l'impossible ou du possible, à l'alternative de la vérité et du
« mensonge. Toute chose est absolument vraie ou absolument
« fausse; appliquons ce raisonnement à certains attributs :
« Dieu, par exemple, est nécessairement doué ou privé de la
« sagesse, de la puissance et de la volonté. Or, dans l'impos-
« sibilité radicale de voir en lui un être qui ne serait ni sage
« ni puissant, toute imperfection étant contraire à sa nature,
« force nous est de nous le représenter avec les attributs op-
« posés et de reconnaître en lui un être sage, puissant, doué

(1) Cf. Eïn Yacob; Talmud, Berachoth, fol. 7, sur le passage : « Ismael, mon fils, bénis-moi. »

« de volonté, juste, droit et véridique, et ainsi de suite pour « toutes les perfections qui se rencontrent nécessairement en « lui. C'est là une nécessité *abstraite*, n'ayant rien de commun « avec les actes émanant de Dieu. Ainsi, lorsque nous appelons « Dieu *vivant* et *sage*, ce n'est pas seulement comme étant la « source de la vie et parce que toute sagesse émane de lui ; « non, il est *vivant* et *sage* indépendamment de ses actes, « rien qu'à cause de l'impossibilité de nous le figurer privé de « vie et de sagesse. Et puis, les conditions de la perfection « étant diverses, et la science, la puissance, la vie, la volonté, la « sagesse, formant autant de qualités distinctes, il s'ensuit que « Dieu porte en lui des attributs nombreux et divers. Mais « comment lever la difficulté qui résulte de cette nécessité « d'attributs multiples en Dieu avec la thèse développée plus « haut (1), à savoir que Dieu, étant l'unité absolue, n'a point « d'attribut et n'est qu'une substance pure ? Voici la solution « de cette difficulté. Les attributs donnés à Dieu sont de deux « sortes : 1° ceux qu'il possède en tant qu'être nécessaire et « cause première de toutes les existences ; impossible, en effet, « de concevoir Dieu comme l'être nécessaire et la cause de tous « les êtres autrement qu'avec les attributs suivants : *un*, *pre-* « *mier*, *éternel*, *sachant*, *pouvant*, *voulant*, attributs que nous « ne pouvons pas ne pas reconnaître dans l'auteur de toute la « création ; 2° ceux qui expriment une perfection supposée et « fictive, la richesse, par exemple, qui est censée constituer « une perfection en Dieu, parce qu'elle en est une pour nous, « ou plutôt parce que le contraire de la richesse est une im- « perfection ; l'ouïe et la vue, qui sont une perfection pour « nous, en dépit des instruments corporels qui leur servent « d'organes. Remarquons encore que tout attribut renferme « une idée double, une idée de perfection et une idée d'imper- « fection ; ce qui fait de l'attribut un *composé*, spirituellement « parlant, d'une perfection et d'une imperfection. Prenons, « par exemple, la sagesse dans ses rapports avec le sujet : par

(1) Ikarim, IIe partie, chap. 10.

« rapport à elle-même, la sagesse est une perfection dans le
« sujet; mais, considérée comme une propriété acquise, acci-
« dentelle, elle implique une imperfection dans le même sujet,
« parce qu'elle n'est pas *substantielle* dans le sujet, et qu'en
« outre elle y implique la multiplicité. Lors donc que nous
« attribuons la sagesse à Dieu, ce ne peut être évidemment
« que dans le sens de la perfection, jamais dans celui de l'im-
« perfection. Et c'est tout simple, car l'imperfection que nous
« venons de découvrir dans l'attribut de la sagesse n'est vraie
« et réelle que par rapport à nous; c'est pour nous que la
« sagesse est un avantage acquis, le résultat d'une longue suite
« de déductions découlant les unes des autres. Et pour le
« même motif, elle constitue pour nous une propriété nouvelle,
« quelque chose d'additionnel à notre substance; mais, appli-
« quée à Dieu, la sagesse n'est plus la conséquence de cer-
« taines prémisses et, par suite, une acquisition relativement
« nouvelle. Non, en Dieu la sagesse est *substantielle*, quelque
« chose de semblable aux idées innées, si la comparaison était
« possible, idées que nous possédons sans efforts, sans étude
« et d'une manière bien plus parfaite que ce que nous acqué-
« rons par les labeurs de l'instruction. Donc, attribuer la sa-
« gesse à Dieu, c'est dire que Dieu la possède dans toute sa
« perfection et sans nulle imperfection. Le malheur, c'est de
« ne pouvoir nous figurer la conception de la sagesse autre-
« ment que nous ne la concevons nous-mêmes. Nous en dirons
« autant des attributs du pouvoir, de la volonté, etc. : toutes
« les fois que nous les appliquons à Dieu, il faut les prendre
« dans leur acception la plus parfaite, dégagés de toute idée
« d'imperfection. Envisagés à ce point de vue, on peut donner
« à Dieu, considéré non comme cause mais comme substance,
« jusqu'aux attributs de la seconde classe, c'est-à-dire les an-
« thropomorphismes, l'odeur, par exemple, qui est évidem-
« ment une sensation organique, mais qui, prêtée à Dieu (1),
« n'a pas à coup sûr pour objet la sensation corporelle, mais

(1) Genèse, VIII, 21.

« seulement l'idée de perfection qu'elle comporte. Il y a là une « allusion à ce fait que Dieu agrée notre offrande quand elle « est l'expression de notre spontanéité ; mais assurément cela « ne veut pas dire que Dieu en ressent une jouissance directe, « ce qui ne serait rien moins qu'une imperfection. Tel est le « sens de ce passage de Jérémie (1) où il est dit que Dieu n'a « jamais réclamé ni holocauste ni offrande, et qu'il faut inter- « préter ainsi : Le but du sacrifice, c'est la soumission du « pécheur et son retour vers Dieu, mais non pas de procurer à « Dieu une jouissance grossière, presque sensuelle. C'est pour « rendre impossible toute erreur de ce genre que l'Écriture ne « prête jamais à Dieu les organes tout à fait matériels du goût « et du toucher, ces derniers n'impliquant aucune perfection « dans la personnalité divine, tandis qu'elle lui prodigue ceux « de l'ouïe et de la vue, parce que les hommes croient y « découvrir une certaine perfection intellectuelle (2). Or, cette « attribution faite à Dieu des trois sens de l'ouïe, de la vue, de « l'odorat, à l'exclusion des deux autres, considérés comme « incompatibles avec l'idée de perfection immatérielle, est la « meilleure preuve à l'appui de notre assertion, à savoir que « n'importe quel attribut imputé à Dieu doit être entendu « dans le sens de la perfection et ne jamais être pris par le côté « qui accuse une imperfection. Ceci nous amène à conclure que « tous les attributs qui sont isolés et séparés chez l'homme se « confondent, *s'unifient* en Dieu. Ils sont isolés et distincts en « nous parce que nous les percevons successivement, parce « qu'ils sont pour nous une acquisition dont nous étions « d'abord privés ; nous y voyons donc nécessairement des pro- « priétés *additionnelles* venant s'ajouter à notre substance. « Mais en Dieu ces mêmes attributs sont *unifiés* et *increés*, « sans quoi ils impliqueraient la multiplicité dans l'essence « divine. Il est donc bien démontré qu'on ne saurait appliquer « à Dieu nul attribut que dans son acception de perfection,

(1) Jérémie, VII, 22.

(2) Cf. *Guide*, Ire partie, chap. 47.

« jamais dans celle de l'imperfection, incompatible avec la « nature divine.

« Ces considérations nous autorisent à proclamer comme « quatrième dogme la perfection absolue de Dieu, dégagée de « toute défectuosité possible, telle que l'ignorance, la misère, « le sommeil, la fatigue, etc., ce qui revient à dire que les « attributs que nous lui prêtons ne peuvent être que des per- « fections et doivent être éliminés de la Divinité toutes les fois « qu'ils impliqueraient imperfection, variation, multipli- « cité, etc.

« ..... D'après notre théorie des attributs, termine l'auteur, « rien n'empêche d'appliquer à Dieu des *attributs affirmatifs*, « ceux du moins que nous lui prêtons nécessairement, tels « que la *vie*, la *sagesse*, la *volonté*, la *puissance*, etc., en les « envisageant au point de vue de la perfection absolue. Nous « appelons là-dessus l'attention la plus sérieuse ; à nos yeux, « c'est la théorie tout à la fois la plus simple et la plus logique « en matière d'attributs ; c'est aussi l'opinion de nos théolo- « giens les plus distingués, tant anciens que modernes, et par « cela seul elle mérite créance. »

Il semblerait résulter de ces considérations et de l'insistance que met l'auteur à discerner dans l'attribut la perfection et l'imperfection, et à rendre la première exclusivement applicable à Dieu, que son but, bien qu'il n'ose le proclamer ouvertement, c'est de réagir contre la doctrine de Maïmonide, de sortir de l'ornière des *attributs négatifs*, si profondément creusée par le grand docteur, et de revenir à la vraie tradition théologique, qui ne connaît pas les attributs négatifs, qui n'admet que des *attributs affirmatifs*, en tant qu'ils ne sont pas contraires à la perfection absolue de Dieu.

Chap. XXII et XXIII. — Mais dans ces deux chapitres l'auteur paraît revenir de l'opinion développée dans le chapitre précédent et adopter le système de Maïmonide sur les attributs négatifs. Il s'efforce du moins de reproduire la théorie de ce dernier, d'expliquer dans ses moindres détails ce qu'est et ce que doit être l'attribut négatif. On pourrait à la rigueur n'y

voir qu'une sorte d'hommage rendu par lui au grand théologien qui lui sert de guide et de lumière dans l'enseignement dogmatique, dont il tient à honneur de commenter et d'interpréter la doctrine, sans pourtant s'engager à la partager sans réserve. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il reste toujours un point acquis : c'est que l'auteur émet en son nom personnel une thèse qui n'est pas celle de Maïmonide et qui ne repousse pas systématiquement, comme un crime, comme un blasphème, l'*affirmation* dans les *attributs essentiels*. Nous nous croyons autorisé à y voir un commencement de réaction contre l'absolutisme des attributs négatifs, système au développement duquel nous venons d'assister et que nous avons vu se formuler avec une rigueur progressive depuis Saadia jusqu'à Maïmonide. En tout cas, il y a ce point à constater, à savoir qu'en supposant qu'Albou adhère à l'opinion de Maïmonide, il y met du tempérament et ne paraît pas l'adopter dans son entier. Ce qui nous confirme dans cette supposition, c'est que dans le chapitre suivant (1) Albou, s'écartant en ceci de ses prédécesseurs, reconnaît une troisième catégorie d'attributs participant à la fois des attributs d'*action* et des attributs *substantiels*, et que, pour ce motif, il appelle *attributs mixtes*. Il range sous ce chef les attributs de la bonté, de la puissance, de la sagesse, de la volonté et de la vie; il dit qu'ils sont tantôt attributs *actifs*, ayant pour objet les rapports de Dieu avec la création, et alors ils sont *affirmatifs*, tantôt à la substance divine, et alors ils sont négatifs. Nous voilà donc bien loin de cette négation inflexible, repoussant toute affirmation comme un acte d'apostasie et une profession d'athéisme, comme Maïmonide le déclare formellement. Nous croyons donc ne pas avancer une assertion téméraire en signalant dans l'auteur du livre *Des dogmes* sinon une protestation, du moins une tendance à réagir contre l'exclusion radicale des attributs affirmatifs à l'égard de Dieu considéré en lui-même.

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 24.

CONCLUSION.

I. *Appréciation générale de la théorie des attributs.*

Nous avons dû consacrer des développements inusités au dogme de l'immatérialité de Dieu, eu égard à la place considérable qu'il occupe dans l'Écriture, par les anthropomorphismes qui remplissent les livres de Moïse et les visions des prophètes ; dans la tradition, par la profondeur sinon par l'étendue de ses sentences sur les attributs ; enfin dans la théologie, dont nous venons d'exposer les larges enseignements sur le même sujet. Constatons de nouveau l'unité de doctrine quant au sens et à la portée des anthropomorphismes, qui ne varient guère depuis Moïse jusqu'à Albou, unité qui a son expression et sa formule dans le dicton : « La Loi parle comme les hommes parlent. » Mais l'accord n'est plus le même quand il s'agit des attributs essentiels. Nous avons vu les théologiens, depuis Saadia jusqu'à Albou, différer sur ces attributs essentiels : ceux de Saadia ne sont pas tout à fait ceux de Ba'hya ; ceux de Ba'hya ne sont pas ceux du Khozari, pas plus que ceux-ci ne sont les attributs de Maïmonide, lesquels diffèrent aussi de ceux d'Albou. A cet égard, il importe de remarquer que les *attributs essentiels* sont une création de la théologie moderne, dont il n'y a de traces perceptibles ni dans l'Écriture ni dans la tradition. Une autre création de la théologie, c'est assurément la théorie des *attributs négatifs*, qui, avec des nuances diverses, sous des formes plus ou moins accusées, apparaît dans l'enseignement dogmatique et semble le fait capital du dogme de l'immatérialité divine ; elle y apparaît, mais graduellement, progressivement, et il n'est pas sans intérêt d'en suivre la marche. Chez Saadia, elle reste encore dans l'ombre ; il ne la formule pas en termes propres, mais il la prépare, si l'on peut dire ainsi, par l'*unification* de ses attributs essentiels dans

l'essence divine. Ba'hya va plus loin : à l'exemple de Saadia, il s'efforce d'établir que les trois attributs essentiels, l'existence, l'unité et l'éternité, se confondent dans le sein de Dieu; il se livre, à cet égard, à une démonstration logique, plus développée que celle de Saadia, et c'est à la fin de cette discussion sur les trois attributs essentiels que, s'appuyant sur une citation d'Aristote (1), il dit que par ces attributs il faut comprendre l'élimination des attributs opposés, attendu que, compris ainsi, ils sont plus vrais, plus conformes à la perfection absolue de Dieu, qui est au-dessus de toute qualité et de tout attribut. Cette opinion sur les attributs négatifs est ensuite adoptée par le Khozari, qui se contente de l'indiquer sans en faire l'objet d'aucune explication. Certes il y a loin, bien loin, de cette *négation*, seulement plus vraie et plus convenable que l'*affirmation*, à la *négation* radicale et absolue de Maïmonide, à cette *négation* qui repousse toute interprétation affirmative comme un crime, comme un sacrilége. Albou, nous venons de le montrer, donne à côté de l'opinion du maître son opinion personnelle, qui ne repousse pas absolument les attributs affirmatifs, pourvu qu'on les prenne dans le sens de la perfection, et non pas de l'imperfection qu'ils expriment. Il diffère également d'avis avec ses prédécesseurs sur le nombre et sur la portée des attributs essentiels, lesquels ne le sont pas absolument et deviennent tantôt *actifs*, tantôt *substantiels*, suivant le point de vue sous lequel on les envisage.

Il est incontestable que pour tout ce qui concerne les attributs *essentiels* et négatifs, nos théologiens n'ont pu s'appuyer sur l'Écriture et sur la tradition, qui ne leur fournissent ni texte ni indication en faveur de cette théorie; mais ils les ont puisés dans la philosophie arabe, dans l'école des Motazales, dans les enseignements d'Ibn Sina, comme l'a irréfutablement démontré le savant traducteur du *Guide* (2). Il s'ensuit que cette thèse qui s'est développée sous l'empire de la philosophie

(1) Voir la note de S. Munk déjà citée; *Guide*, Ire partie, chap. 58, p. 239, note 1.

(2) *Guide*, Ire partie, chap. 53, p. 209, note 1; chap. 58, *u. s.*

musulmane, dont nos théologiens subirent si fortement l'influence, en dépit des développements donnés par Maïmonide, malgré le luxe d'arguments, de considérations, de raisonnements, voire même d'exemples puisés dans la vie pratique, notamment ceux du navire et de l'éléphant (1), cette thèse, disons-nous, n'est qu'une pure spéculation métaphysique. Et en effet tous ces savants docteurs qui disposent en maîtres de la science de l'Écriture et de la tradition, si jaloux de plonger les racines de leur enseignement théologique dans le sol sacré, sont incapables de citer un texte, soit de la loi écrite, soit de la loi orale, à l'appui de la théorie des attributs *essentiels* et *négatifs*. Ils ont fait là de la philosophie, ils se sont traînés plus ou moins à la remorque des organes de la métaphysique, mais ce n'est pas de la vraie théologie. C'est au nom de celle-ci que nous nous croyons autorisé à émettre nos doutes sur la valeur de cette opinion, à ne pas l'admettre comme un article de foi.

Pourquoi, demanderons-nous tout d'abord, ce mutisme de la parole sacrée? pourquoi cette absence de toute indication, de toute allusion à cette interprétation des attributs chez les organes accrédités de la révélation? pourquoi ce silence indifférent en présence des graves dangers signalés par Maïmonide, sur les bords du gouffre béant de l'idolâtrie et de l'athéisme? Comment se fait-il qu'on ne se soit jamais douté de ce péril durant tout le cours des deux premiers cycles? Quant aux inductions que l'on voudrait tirer de deux textes bibliques et du récit talmudique de Rabbi Hanina (2), ils sont loin de confirmer l'assertion des *attributs négatifs*. L'Écriture et la tradition nous recommandent à l'envi d'être prudents, réservés, de mettre un certain frein à cette tentation ridicule d'accabler, pour ainsi dire, la Divinité sous le poids de nos éloges; elles pensent qu'il vaut mieux louer Dieu mentalement ou par nos actes plutôt que par des exagérations de langage, et cette ré-

(1) *Guide*, Ire partie, chap. 60.
(2) Psaumes, IV, 5; LXV, 2; Talmud, Berachoth, fol. 33; *Guide*, Ire partie, chap. 59.

serve est la meilleure des louanges, parce qu'elle fortifie en nous la conviction qu'il est impossible d'épuiser les louanges du Seigneur. Ce qui le démontre péremptoirement, c'est le langage même tenu par Rabbi Hanina à ce panégyriste effréné. Et Maïmonide, qui a si admirablement compris l'ingénieuse comparaison de Dieu avec l'homme dont on ferait sonner avec éloge les mille pièces d'argent quand il possède en réalité des millions de pièces d'or, s'est mépris sur le sens des trois attributs restitués par le grand synode, attendu que ces attributs ne sont nullement de ceux que l'on nomme *essentiels*, mais, au contraire, font partie des attributs d'action. C'est ce que la tradition établit formellement lorsqu'elle explique l'origine du titre de grand synode (1); le grand sens de l'auteur l'a d'ailleurs ramené à la vraie interprétation, quand il se sert de cette même tradition pour attaquer les poëtes et les versificateurs religieux, abusant si étrangement des attributs dans leurs productions informes (2). Mais il n'y a là dedans le moindre vestige d'*attributs négatifs*. Quel rapport, quelle connexité peut-on établir entre cette mesure, cette réserve, cette sainte frayeur que l'on doit ressentir en abordant les louanges de Dieu, et cette négation obligatoire à l'endroit des attributs essentiels? Que de fois la Bible nous parle-t-elle, dans l'acception la plus précise, c'est-à-dire la plus affirmative, de la vie de Dieu, de l'unité de Dieu, de l'éternité de Dieu, de la toute-puissance de Dieu, par la bouche de Moïse et des prophètes s'adressant à tout Israël; et l'on prétendrait que le peuple devait infailliblement entendre là-dessous, sous peine de mort, puisqu'il s'agit d'idolâtrie et d'athéisme, que Dieu n'est pas mort, qu'il n'est pas multiple, qu'il n'est pas impuissant, qu'il n'est pas temporaire, etc. ! Poser la question en ces termes, n'est-ce pas la résoudre?

Et ce n'est pas tout : non-seulement les attributs *négatifs* ne sont ni dans la lettre ni dans l'esprit de la Bible, mais en-

(1) Talmud, Yomâ, fol. 69. Cf. notre Introduction générale, p. 73.

(2) *Guide*, *u. s.*

core le contraire semble ressortir avec évidence de ce sublime entretien de Dieu avec Moïse, entretien qui a précisément pour objet les attributs, et dont Maïmonide, mieux que tous ses prédécesseurs, a sondé les profondeurs (1). Remarquons en effet qu'à la tête des treize attributs couronnant ce récit, et qui pour la plupart sont des attributs d'*action*, se trouve le nom ineffable deux fois répété, c'est-à-dire, d'après la tradition (2), dont Maïmonide, plus que personne, reconnaît et respecte l'autorité, qu'il y compte pour deux attributs. Or, d'après Maïmonide lui-même, et il s'étend longuement là-dessus (3), le nom ineffable doit être entièrement séparé des autres noms divins, et il n'est pas le moins du monde un attribut d'action. Pourquoi donc l'Écriture, en le faisant figurer dans le dénombrement des autres attributs, semble-t-elle vouloir le confondre avec les attributs d'action, si la différence entre les attributs essentiels et les attributs actifs est si radicale, si absolue ? Ne semblerait-il pas en résulter, contrairement à la théorie de Maïmonide, qu'il ne faut pas séparer ce que Dieu a réuni et juxtaposé, et que les attributs *essentiels* sont des attributs positifs, *affirmatifs* comme les attributs d'action ? Quant à l'objection faite par les partisans des attributs négatifs, c'est-à-dire comment échapper au danger de l'*association*, de l'assimilation et, par suite, de l'altération de la notion de Dieu, en le considérant comme un sujet affecté d'attributs, comme une essence à laquelle viennent s'ajouter certaines propriétés? elle est plus spécieuse que solide. Franchement on ne comprend pas tout le bruit qui s'est fait autour de cette question, dont la solution nous paraît si facile. Pourquoi donc les anthropomorphismes ne nous embarrassent-ils nullement? Parce que nous savons parfaitement qu'il n'y a là aucune réalité, que ce ne sont que des expressions figurées, métaphoriques, dont nous usons forcément pour apprendre comme pour enseigner le gouvernement de Dieu, les

(1) *Guide*, chap. 54.
(2) Talmnd, Rosch Haschana, fol. 17. Voir plus haut, chap. 2, § 4.
(3) *Guide*, chap. 61, 62 et 63.

rapports du créateur avec les créatures. Et qui nous empêche de voir un langage non moins figuré dans les attributs essentiels ? Assurément il ne vient à la pensée de personne d'avoir une idée juste, exacte, conforme à la réalité, de l'existence, de l'unité et de l'éternité de Dieu, ou de sa vie, de sa puissance, de sa sagesse, de sa volonté ; de quelque côté, à quelque point de vue que nous l'envisagions, il nous est à jamais impossible de parler de Dieu autrement que par analogie. A quoi bon alors ces distinctions arbitraires qui sont dans les mots bien plus que dans les choses ? L'infini est toujours l'infini ; Dieu est infini dans sa création, dans son action, dans sa providence, au même titre que dans son existence et dans son unité. C'est là le fil qui doit nous conduire dans ce mystérieux labyrinthe ; avec ce talisman, avec la conviction pleine et entière que nous ne comprenons rien à l'essence, à la nature de Dieu, tombent les inconvénients et les dangers que Maïmonide redoute si fort. Les attributs négatifs n'ont plus de raison d'être ; ils deviennent inutiles lorsque nous savons pertinemment que Dieu est et restera toujours l'insondable. Et certes les textes bibliques et les enseignements de la tradition ne font pas défaut en cette matière. Tous nos théologiens, et Maïmonide à leur tête, les connaissent et les ont cités : ils sont là, nombreux et répétés, à proclamer le principe de la non-assimilation de Dieu, sous le rapport tant matériel que spirituel (1). En disant que Dieu est *un*, éternel, vivant, pouvant, sachant, voulant, vous ne devez pas ignorer que ces qualifications sont des homonymies, des circonlocutions dont, à défaut d'autres, nous nous servons dans nos rapports avec Dieu ; mais, sous cette réserve, les attributs doivent conserver et conservent sans exception leur sens réel, affirmatif, ainsi que nous l'enseigne, nous ne saurions trop le répéter, la nomenclature des treize attributs, où la juxtaposition du nom ineffable aux noms attributifs proclame l'égalité des attributs. De cette façon, la division entre les attributs

(1) Isaïe, XL, 18 et 25 ; LIII, 8 et 9 ; I Rois, VIII, 27 ; rituel, prière de *Hakkol Yodoucha*.

essentiels et les attributs d'*action* disparaît, et avec elle toutes les difficultés qu'elle a fait surgir, notamment la théorie, si antipathique à l'Écriture et à la tradition, des *attributs négatifs*.

En définitive, il n'y a qu'une seule classe, une seule catégorie générale d'attributs, rien que des attributs d'action, tout étant action pour nous de la part de Dieu, Dieu ne pouvant être conçu que de cette façon unique, ainsi qu'il a soin de le faire savoir à Moïse dans ce même entretien, lorsqu'il lui dit : « Tu pourras me voir par derrière, mais de face, jamais (1). »

Nous croyons ainsi rentrer dans la voie religieuse, dont les lignes ont été si admirablement tracées par l'Écriture et la tradition, et dont l'école théologique, dans son ardeur par trop spéculative et philosophique, a sensiblement dévié. Non, la Bible ne cache pas la négation sous l'affirmation; non, la parole révélée possède au suprême degré la clarté, la précision, l'autorité positive et affirmative : lorsqu'elle attribue à Dieu la vie, c'est bien la vie, et non pas le contraire de la mort; quand elle lui prête la sagesse, c'est la sagesse réelle, et non pas le contraire de l'ignorance; pas plus qu'elle ne veut dire sachant, mais non par la science, vivant, mais non par la vie. C'est le cas ou jamais de dire avec l'Ecclésiaste : « Regarde ; Dieu a créé l'homme droit, mais c'est celui-ci qui cherche toutes sortes de chicanes (2). »

II. *Conséquences morales et pratiques des attributs de Dieu.*

Et maintenant que nous sommes arrivés à ce résultat qu'il n'y a, pour ainsi dire, qu'une seule série d'attributs, se rapportant tous plus ou moins à l'action divine, nous voudrions, ainsi que nous l'avons fait pour les deux premiers dogmes, en tirer la leçon morale et pratique, en préciser le rôle au point

(1) Exode, XXXIII, 23.

(2) Ecclés., VII, 29.

de vue individuel et social, caractériser leur influence sur la perfectibilité humaine. Sans doute, ce n'est pas peu de chose que d'avoir déterminé le vrai sens des anthropomorphismes, de les avoir réconciliés avec le principe de l'immatérialité de Dieu, expliqué leur raison d'être, interprété la langue de Moïse et des prophètes, dont ils forment la matière principale. Mais nous l'avons dit plus d'une fois déjà : c'est le propre des dogmes du judaïsme d'être à la fois de hautes vérités métaphysiques et de puissants préceptes de morale.

A cet égard, les anthropomorphismes nous semblent contenir deux enseignements des plus importants. Le premier, c'est qu'ils constituent le véritable et seul lien propre à lier l'homme à Dieu, la créature au Créateur. Nous aurions beau admirer en Dieu l'auteur et l'ordonnateur de l'univers, reconnaître dans le spectacle des merveilles de la nature l'unité du plan et du but de la création, si nous étions privés de tout moyen de nous mettre en rapport avec lui. Mais comment trouver le trait d'union entre le fini et l'infini? comment échapper à cette alternative : ou bien matérialiser la Divinité en la faisant descendre directement du ciel sur la terre, la fixer personnellement au milieu de nous, au risque de tomber, de chute en chute, dans la dernière abjection de l'idolâtrie, ou confesser et proclamer l'impossibilité de toute relation, de toute liaison, proche ou éloignée, entre Dieu et l'homme, sous peine de tomber peu à peu jusque dans le gouffre de l'athéisme? C'est par les anthropomorphismes que la religion nous a ouvert un chemin entre ces deux précipices; c'est par eux qu'elle crée et façonne ce fil invisible, impalpable, mais non moins indissoluble, qui nous relie tous au dispensateur suprême. Ils forment les degrés de l'échelle par laquelle nous pouvons monter jusqu'à Dieu, lui offrir les prémices de notre pensée, les meilleurs fruits de notre intelligence, et sur laquelle Dieu veut bien, spirituellement toujours, matériellement jamais (1), descendre au milieu de nous, nous éclairer de sa présence, s'intéresser à

(1) Talmud, Sukka, fol. 5.

nos pensées, à nos actes, à nos sentiments et jusqu'à nos passions. Voilà pour la religion proprement dite, pour le lien indestructible entre le ciel et la terre, entre le spirituel et le temporel.

Voici maintenant le second enseignement, ayant pour objet la perfectibilité de l'homme sur la terre. Quel est le but de la morale, de la morale non pas indépendante, que la théologie ne connaît pas, mais de la morale fille de la religion? De nous rapprocher de Dieu, de conformer nos actions aux siennes, de nous efforcer de ressembler de plus en plus au modèle de la pureté et de la perfection absolue. Mais comment imiter Dieu s'il n'est pour nous que l'immatériel, l'incompréhensible, l'incommensurable, l'infini? Comment calquer notre conduite sur la sienne s'il reste confiné par delà les mondes et l'espace? Seuls les anthropomorphismes ou attributs rendent ce rapprochement possible. C'est ce qui est fort bien enseigné dans le passage suivant de la tradition (1) : « Il est dit dans le livre « de la Loi : Vous marcherez derrière l'Éternel, votre Dieu... « et vous vous attacherez en lui (2). Comment est-il possible « à l'homme de suivre la Chehina, appelée feu dévorant? « C'est en suivant ses voies, en devenant, à son exemple, bon, « généreux, miséricordieux. » Rien de plus clair que ces paroles. Le Talmud pose d'abord la question dans ses vrais termes : « Si Dieu n'avait point de rapport avec le monde, s'il vivait isolé, *attaché par sa grandeur au rivage de l'infini*, s'il était un feu dévorant, c'est-à-dire repoussant tout contact avec ses créatures, comme la flamme brûlant tout ce qui l'approche, comment l'homme pourrait-il l'imiter, réaliser sa perfectibilité, et que deviennent alors la religion et la morale? » Et il répond à cette question par la constatation des attributs. « Ne vous laissez pas égarer, semble-t-il nous dire, par ceux qui croient respecter et honorer Dieu en le reléguant hors de l'univers, qui craignent d'en parler et de s'en occuper, comme on craint de toucher à la flamme incandescente ; vain respect, vénération

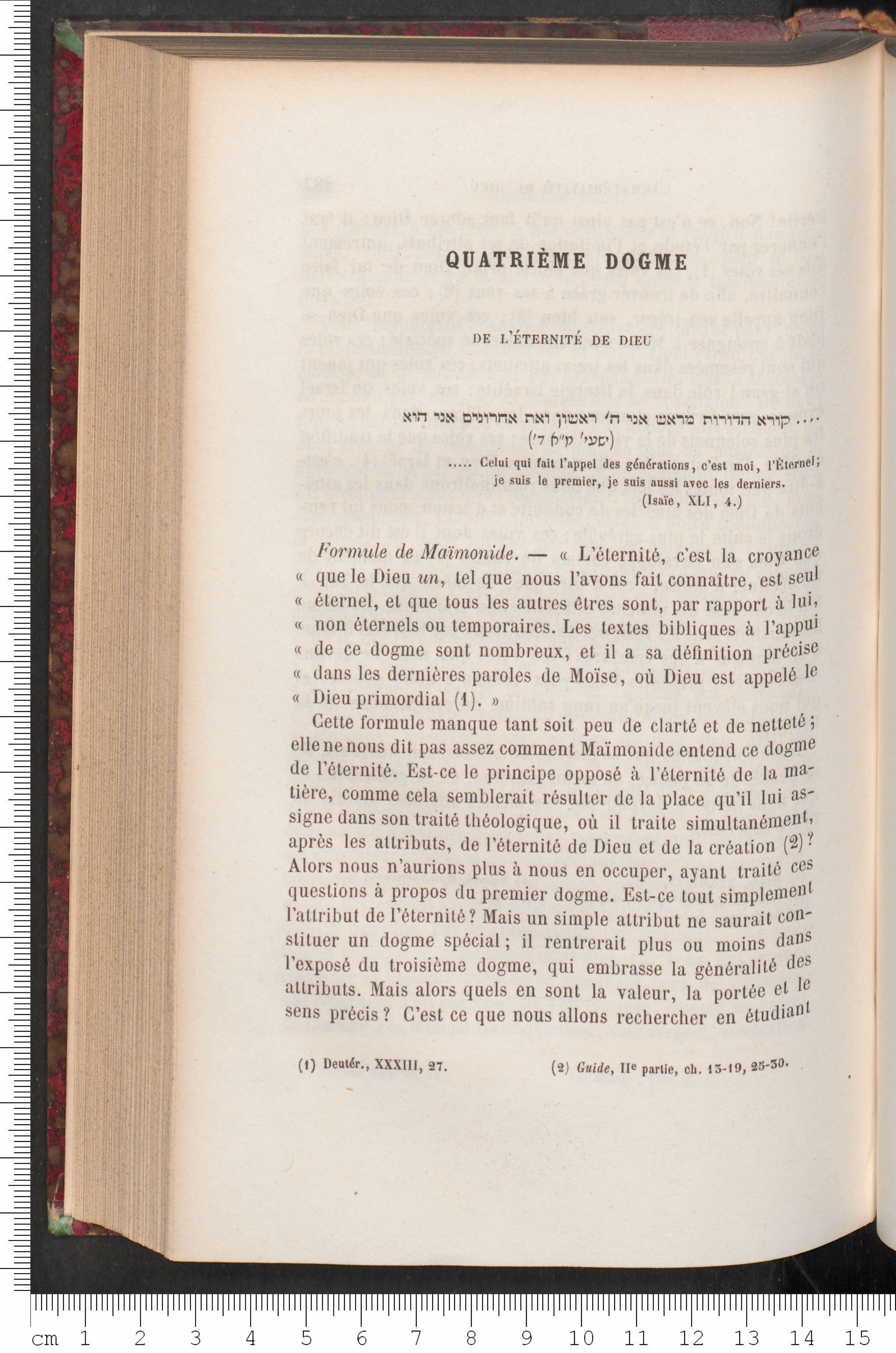
(1) Talmud, Sôta, fol. 14.

(2) Deutér., XIII, 5.

stérile! Non, ce n'est pas ainsi qu'il faut adorer Dieu; il faut l'honorer par l'étude et l'imitation de ses attributs, autrement dits ses voies (1), ces voies que Moïse priait Dieu de lui faire connaître, afin de trouver grâce à ses yeux (2); ces voies que Dieu appelle son trésor, son bien (3); ces voies que Dieu se plaît à enseigner à Moïse dans une entrevue spéciale; ces voies qui sont résumées dans les treize attributs; ces voies qui jouent un si grand rôle dans la liturgie israélite; ces voies qu'Israël évoque avec ferveur et amour dans les offices, dans les jours les plus solennels de la vie religieuse; ces voies que la tradition qualifie d'indestructible alliance entre Dieu et Israël (4), c'est-à-dire que toutes les fois que nous reconnaîtrons dans les attributs de Dieu des modèles de conduite et d'action, nous lui rendrons le culte le plus agréable; ces voies dont il est dit encore que Dieu s'en enveloppa comme du Taleth (5) au moment de les décliner à Moïse, c'est-à-dire que, de même que le Taleth fait le costume du ministre officiant et du vrai fidèle, de même les attributs sont les insignes de Dieu, ceux par lesquels il aime à se montrer à ses créatures; ces voies que nous ne devons cesser d'avoir présentes à nos yeux comme à notre pensée, et qui nous élèvent jusqu'au rang sublime de compagnons de la Divinité.

Loué soit le Dieu qui se glorifie de ses éternels attributs, de sa bonté, de sa justice, de sa longanimité, de sa générosité, et qui nous invite à devenir par ces mêmes attributs les fils de l'Être suprême!

(1) Exode, XXXIII, 13.
(2) *Ibid.* Cf. *Guide*, Ire partie, chap. 54.
(3) *Ibid.*, chap. 19.
(4) Talmud, Rosch Haschana, *l. c.*
(5) *Ibid.*



QUATRIÈME DOGME

DE L'ÉTERNITÉ DE DIEU

.... קורא הדורות מראש אני ה׳ ראשון ואת אחרונים אני הוא
(ישעי׳ מ״א ד׳)

..... Celui qui fait l'appel des générations, c'est moi, l'Éternel; je suis le premier, je suis aussi avec les derniers.
(Isaïe, XLI, 4.)

Formule de Maïmonide. — « L'éternité, c'est la croyance « que le Dieu *un*, tel que nous l'avons fait connaître, est seul « éternel, et que tous les autres êtres sont, par rapport à lui, « non éternels ou temporaires. Les textes bibliques à l'appui « de ce dogme sont nombreux, et il a sa définition précise « dans les dernières paroles de Moïse, où Dieu est appelé le « Dieu primordial (1). »

Cette formule manque tant soit peu de clarté et de netteté; elle ne nous dit pas assez comment Maïmonide entend ce dogme de l'éternité. Est-ce le principe opposé à l'éternité de la matière, comme cela semblerait résulter de la place qu'il lui assigne dans son traité théologique, où il traite simultanément, après les attributs, de l'éternité de Dieu et de la création (2)? Alors nous n'aurions plus à nous en occuper, ayant traité ces questions à propos du premier dogme. Est-ce tout simplement l'attribut de l'éternité? Mais un simple attribut ne saurait constituer un dogme spécial; il rentrerait plus ou moins dans l'exposé du troisième dogme, qui embrasse la généralité des attributs. Mais alors quels en sont la valeur, la portée et le sens précis? C'est ce que nous allons rechercher en étudiant

(1) Deutér., XXXIII, 27.

(2) *Guide*, IIe partie, ch. 13-19, 25-30.

l'éternité dans les documents de la religion, en commençant comme d'habitude par l'Écriture.

CHAPITRE Ier. — Le dogme de l'éternité dans la Bible.

§ 1er. *Les textes bibliques.*

Pour procéder logiquement, nous citerons d'abord le nom de « El Olam » (1), l'un des noms par lesquels Abraham proclame Dieu à la face des nations, et qui, dans l'opinion de beaucoup de commentateurs (2), signifie, non pas le Dieu de l'univers, mais le Dieu éternel ou le Dieu de l'éternité. Cette interprétation est d'autant plus plausible que plus loin Abraham qualifie le Seigneur de Dieu du ciel et Dieu de la terre (3). Or il n'est guère probable que le patriarche se serve de termes si différents pour exprimer la même idée ; il est bien plus rationnel de supposer que, sous ces deux dénominations, Abraham fait connaître ici le Dieu éternel, gouvernant le temps, là le Dieu créateur, maître de l'espace. Nous avons ensuite l'épithète de « Dieu primordial, » invoqué par Moïse au bout de la bénédiction suprême des tribus. Si l'on s'étonnait, de la part de Moïse, de cette extrême sobriété d'expressions relativement à l'éternité, au point de ne la trouver exprimée que dans ses paroles finales, on trouvera tout à l'heure l'explication de ce fait.

C'est ensuite David, ou du moins le recueil des psaumes, qui, afin de ne laisser aucun doute sur ce qu'il faut entendre par l'éternité de Dieu, de nous faire bien comprendre qu'elle embrasse toute priorité et toute postériorité, et qu'elle embrasse le temps par ses deux bouts, a créé un terme tout spécial pour rendre cette idée : c'est l'expression « depuis l'éternité jusqu'à

(1) Genèse, XXI, 23.

(2) Na'hmanide, commentaire sur la Thora, sect. Vayera, *l. c.*; *Guide des Égarés*, Introduction, note 2, traduction de S. Munk.

(3) Genèse, XXIV, 3.

l'éternité » (1), recueillie comme une précieuse tradition par Ezra et le grand Synode (2).

Mais où il est le plus question de l'éternité de Dieu, où l'on insiste énergiquement sur ce dogme, où on l'exprime dans le langage le plus solennel et avec les locutions les plus variées, c'est dans la seconde partie du livre d'Isaïe, qui est comme le réservoir des plus hautes vérités de la théodicée. Elle n'est pas moins riche en textes concernant l'éternité qu'à l'égard du Dieu créateur, un et incorporel. En voici les principaux : « Qui « est-ce qui a agi, exécuté, fait l'appel des générations dès le « principe ? C'est moi, l'Éternel, qui suis le premier et qui « suis aussi avec les derniers (3). — Qu'ils approchent, qu'ils « nous révèlent ce qui va arriver. Faites-nous exactement « connaître le passé, de manière à fixer notre attention, à en « tirer les conséquences, ou prédisez-nous directement les « événements à venir; dites-nous ce qui arrivera dans les « temps reculés, et nous saurons que vous êtes des dieux... (4). « — Qui a prédit les choses dès le principe, de façon à nous « les faire connaître? Qui les a annoncées à l'origine, nous « forçant de reconnaître sa prescience? Personne pour les « prédire, personne pour les proclamer, personne pour vous « écouter (5). — Les événements passés se sont accomplis; je « vais vous en annoncer de nouveaux, vous les révéler avant « même qu'ils existent en germe (6). — Vous êtes mes té- « moins, dit l'Éternel, et aussi le serviteur que j'ai choisi : « sachez donc, croyez et comprenez que c'est moi; avant moi, « aucun Dieu n'a été créé, et après moi il n'y en aura point (7). « — Ainsi dit l'Éternel, le roi d'Israël et son libérateur, « l'Éternel Zébaoth : Je suis le premier, je suis le dernier, et « hors de moi il n'y a point de Dieu (8). — Qui, comme moi, « a appelé et institué un peuple pour l'éternité? Qu'il vienne

(1) Psaumes, XLII, 14; XC, 2; CVI, 48.
(2) Néhémie, IX, 5; Berachoth, chap. 9; Mischna, 5.
(3) Isaïe, XLI, 5.
(4) *Ibid.*, *v.* 22 et 13.
(5) Isaïe, *v.* 26.
(6) *Ibid.*, XLII, 9.
(7) *Ibid.*, XLIII, 9.
(8) *Ibid.*, XLIV, 6.

« l'affirmer et le prouver. Qui est capable de prédire le futur « et le lointain avenir (1) ? — Parlez, approchez, concertez-« vous ensemble : qui a prédit les choses dès l'origine? qui les « a annoncées dès le principe, n'est-ce pas moi, l'Éternel (2) ?... « Et jusqu'à la vieillesse, c'est moi, et jusqu'à la décrépitude, « c'est moi qui soutiens (Israël) ; c'est moi qui t'ai fait, moi qui « te porte, moi qui te soutiens, moi qui te sauve (3). — (Je suis « celui) qui, dès le commencement, annonce la fin, qui prédit « au début ce qui doit arriver, qui parle, et dont les desseins « se réalisent; je fais tout ce qui me plaît (4). — Les événe-« ments passés, je les avais prédits; c'est ma bouche qui les « annonçait, qui les proclamait d'avance, et ils se sont accom-« plis de la manière la plus inattendue. Connaissant ton en-« durcissement, ta nuque de bronze et ton front d'airain, je te « prédisais, je t'annonçais les événements d'avance pour que « tu ne pusses en attribuer la préparation et la réalisation à tes « idoles taillées ou coulées (5). — Écoute-moi, Jacob, et toi, « Israël, mon élu : je suis le premier, je suis aussi le der-« nier (6). »

Au-dessus de ces textes plus ou moins théoriques et dogmatiques apparaît le récit de la première entrevue de Dieu avec Moïse, la vision du buisson ardent, et dans ce récit et dans cette vision, la partie finale du dialogue, lorsque Moïse demande à Dieu sous quel nom il devait l'annoncer à Israël et que Dieu lui répond : Sous celui de « Je suis celui qui suis, » c'est-à-dire, d'après le sens naturel : « Je suis celui qui possède la durée, la stabilité, l'éternité ; je suis l'être toujours identique à lui-même, l'être chez qui le sujet et l'attribut se confondent dans l'existence pure. » Ce récit est une nouvelle confirmation de la doctrine que nous avons eu l'occasion de mettre en évidence dans l'exposé des dogmes précédents, à savoir que chez Moïse, les principes de théodicée sont fondus avec l'histoire et

(1) Isaïe, *v.* 7.
(2) *Ibid.*, XLV, 21.
(3) *Ibid.*, XLVI, 4.
(4) Isaïe, XLVI, 10.
(5) *Ibid.*, XLVIII, 3-5.
(6) *Ibid.*, *v.* 12.

la Loi, contenus dans des faits et des prescriptions qui leur servent d'enveloppe, de gaîne, d'abri contre les attaques et contre l'oubli.

Enfin, au-dessus de toutes ces citations, de toutes ces manifestations de l'Écriture au sujet de l'éternité de Dieu, brille dans son nimbe glorieux et mystérieux le nom ineffable, le nom tétragrammate, ce nom qui indique avant tout l'être par excellence, l'être qui embrasse en lui-même les trois moments du temps, le passé, le présent et le futur, les identifiant dans son existence ; ce nom séparé (1), distinct de tous les autres noms de Dieu, nom propre, nom substantif, et, pour ce motif, l'objet légitime d'une vénération toute particulière ; ce nom, dont la sainteté n'est pas seulement consacrée par la Tradition (2), mais qui, même dans le livre de la Loi, est représenté comme la plus haute qualification de Dieu ; ce nom que Dieu confie à Moïse comme le plus éclatant témoignage de sa mission, et qui n'avait été connu, ou du moins compris, d'Abraham, d'Israël et de Jacob (3) ; ce nom qui est comme le souffle divin inspirant le législateur, sous l'invocation duquel il écrit le livre immortel de la Loi; ce nom qui frappe au coin de l'éternité toutes les pages de l'Écriture; ce nom enfin qui est la meilleure réponse à cette objection contre l'importance du dogme de l'éternité que l'on voudrait tirer du silence de Moïse à ce sujet. Si Moïse parle peu de l'éternité, c'est qu'il fait mieux que cela : il la fixe, il la rattache par un lien puissant au nom qui seul exprime l'essence divine; il la pose comme une couronne sur le nom ineffable; il l'inscrit à la tête de chaque chapitre ; elle préside, sous le nom de quatre lettres, à tous les faits de la religion, lois civiles, lois sacrées, histoire, morale, culte et dogme. Il suffirait de ce rapport intime entre le nom tétragrammate et l'éternité pour constituer celle-ci en un dogme de première importance; car peut-on réduire à un rôle secondaire un principe qui correspond au nom propre de Dieu?

(1) Talmud, Sôta, fol. 38. שם המפורש

(2) Talmud, Pessahim, fol. 50; Yôma, fol. 39; Sôta, *u. s.*; Schemoth Rabba, sect. 3.

(3) Exode, VI, 3.

C'est grâce à cette connexité, sans compter les autres raisons, que l'éternité a droit de figurer parmi les dogmes fondamentaux, à côté de l'existence, de l'unité et de l'immatérialité de Dieu.

§ 2. *De l'esprit de ces textes bibliques.*

Et maintenant, si nous méditons quelque peu sur ces textes qui viennent de passer sous nos yeux, nous ne tarderons pas à nous apercevoir qu'il y a là un triple enseignement par rapport au dogme de l'éternité : 1° celui qui résulte de l'étude du nom tétragrammate, auquel, à cause de son importance théorique et pratique, nous allons consacrer un chapitre spécial ; 2° celui qui a pour objet l'éternité *abstraite*, considérée en elle-même, en dehors du temps et de l'histoire ; 3° l'éternité *concrète* ou historique, c'est-à-dire Dieu regardé comme toujours présent dans les événements, ne cessant de coexister avec l'univers, gouvernant le temps comme il gouverne l'espace, présidant au développement de l'histoire comme à celui de la création.

De ces deux derniers points de vue c'est, à coup sûr, le second que la Bible cherche à mettre en relief, et il ne faut ni une grande perspicacité ni beaucoup d'attention pour s'en convaincre. Il est clair comme l'évidence que tous ces beaux passages d'Isaïe que nous avons cités n'ont en vue que l'éternité concrète, l'éternité dans l'histoire. Ceci résulte notamment de l'expression souvent répétée : « Je suis le premier et le dernier ; » et de cette autre, également répétée, où Dieu est appelé « Celui qui annonce la fin dès le commencement, Celui qui « prédit ce qui doit arriver, ce qui n'existe pas encore. » Remarquons encore le rapprochement fréquent et, par conséquent, intentionnel entre le Dieu créateur et le Dieu qui est le premier et le dernier ; cette sorte de parallélisme entre l'existence de Dieu démontrée par la création et l'éternité de Dieu prouvée par la continuité de l'histoire. Nous n'avons pas besoin d'insister de nouveau sur la conformité de ce point de vue avec le

génie biblique, qui répugne à l'abstraction, ou, pour mieux dire, qui n'admet l'abstrait que rattaché au concret.

On ne pourrait guère citer en faveur de l'éternité abstraite que la dénomination Je suis celui qui suis; encore le sens abstrait de ce nom n'est-il pas généralement admis, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. Et puis on a remarqué, non sans raison, que ce nom fut révélé à Moïse, mais pour lui seul, et nullement pour être communiqué aux masses. A celles-ci il devait annoncer Dieu, non plus sous cette double dénomination de : Je suis celui qui suis, mais sous le nom simple de Êhié (Celui qui est), et surtout sous celui de Dieu des patriarches, Abraham, Isaac et Jacob (1).

Il nous paraît donc suffisamment démontré que ce que l'Écriture tient à nous enseigner sur le dogme de l'éternité, c'est que Dieu est le premier et le dernier, qu'il gouverne le temps, les événements, l'histoire, l'humanité, sans se préoccuper davantage de ce que c'est que cette éternité en elle-même, en dehors du temps et de la sphère d'activité universelle.

CHAPITRE II. — De l'éternité selon la Tradition.

Cette doctrine de la Bible au sujet de l'éternité, telle que nous venons de la fixer, est confirmée par la tradition. Dans son opinion, il y a non-seulement inopportunité à s'occuper de l'éternité abstraite, mais inconvénient, voire même danger; de là interdiction et défense formelle de s'aventurer dans cette voie. Déjà, dans notre exposé du premier dogme, et notamment à propos des principes de la création *ex nihilo*, nous avons cité la formule de cette interdiction : « Vouloir rechercher et sonder ce qui est en haut, en bas, avant et après, c'est commettre une coupable témérité (2). » Et, fidèle à son principe d'étayer toutes ces propositions sur des textes bibliques, la tradition s'appuie

(1) Exode, III, 13 et 14; Schemoth Rabba, sect. 3.

(2) Talmud, Haguiga, fol. 11; Beréschith Rabba, sect. 8.

sur un passage du Deutéronome (1) pour interdire toute spéculation sur l'éternité abstraite. « Interroge, y est-il dit, les temps primitifs, depuis le jour où Dieu a créé l'homme sur la terre,— c'est-à-dire, conformément à l'interprétation traditionnelle : — Tu peux appliquer ton esprit d'investigation et de recherche aux temps historiques, le porter sur tout ce qui s'est accompli depuis le commencement du monde, mais tu ne saurais aller au delà, franchir la limite qui sépare le fini de l'infini, pousser ton indiscrète et vaine curiosité jusqu'à fouiller les insondables mystères de ce qui est antérieur à la création et de ce qui sera postérieur à l'univers (2). » Aussi la tradition s'occupe-t-elle fort peu de l'éternité abstraite, y mettant la même réserve que nous avons signalée à propos de la création *ex nihilo*.

Cependant, et de même encore qu'à l'égard de ce dernier dogme, cette réserve n'est pas absolue. Il lui plaît parfois de soulever, mais bien discrètement, le coin du voile étendu sur ces profondeurs redoutables, et de nous les laisser entrevoir par une lueur rapide et instantanée. Nous avons cité plusieurs de ces enseignements au sujet de la création (3) ; nous allons en donner un relativement à l'éternité. Il s'agit de deux passages qui ont fixé l'attention de presque tous les théologiens, et qui se trouvent dans cette partie du Midrasch qui contient tant et de si profonds enseignements sur la cosmogonie, sous la forme dogmatique comme sous la forme allégorique et légendaire. Voici le texte de ces deux propositions : Rabbi Yuda ben-Simon dit de cette expression : Il *fut* soir, il *fut* matin : « Il semblerait résulter que l'ordre du temps existait déjà avant la création. » Rabbi Abbou dit : « Il suit de là que Dieu avait déjà créé des mondes et les avait ensuite détruits, jusqu'à ce qu'enfin il produisît une création répondant à son idée (4). » On sait que Maïmonide, voyant dans la première de ces deux propositions la profession de l'éternité du temps, la blâme, pour ce motif,

(1) Deutér., IV, 32.
(2) Talmud, Haguiga, *l. c.*
(3) Voir 1er dogme, 2e chap.
(4) Beréschith Rabba, sect. 3 et 9.

comme contraire aux principes de la religion ; il est encore plus sévère pour la seconde, qu'il taxe presque de blasphème, parce qu'elle semble imputer à Dieu une œuvre imparfaite, le représentant comme un ouvrier qui brise et anéantit la forme sortie de sa main, lorsqu'elle ne répond pas à son idéal (1).

Mais nous nous permettrons de penser que l'illustre docteur s'est trop pressé de condamner les paroles de nos sages sur la foi d'une interprétation par trop littérale ; nous ne sommes pas éloigné de croire que l'opinion de ces deux organes de la tradition est toute différente de celle qu'on leur suppose. Et d'abord nous ferons cette remarque : Si la première proposition était réellement l'expression du principe de l'éternité du temps, du temps antérieur à la création, comment se fait-il que personne, dans les livres de la tradition, ne s'élève contre une théorie doublement répréhensible : d'abord, en ce qu'elle est contraire à la défense générale de transporter la spéculation dans le domaine de l'incréé, dans ce qu'on appelle ce qui est avant ; ensuite, en ce qu'elle implique l'éternité de la matière ? Quoi ! pas une protestation, pas la moindre objection contre une pareille hérésie, quand on connaît la part considérable, exagérée, faite par la tradition au principe de la discussion ; quand on y soumet tout ce qui est susceptible d'une ombre de contestation ; quand les assertions, aussi nombreuses que divergentes, qui se sont produites sur les diverses parties de la création, et sur presque chaque texte de la Genèse (2) ont été controversées, passées par l'épreuve de la discussion contradictoire ! Il serait vraiment surprenant que cette affirmation, directe pour l'éternité du temps, indirecte pour l'éternité de la matière, que cette thèse d'une création prise et fréquemment reprise à nouveau, n'eussent point rencontré de contradicteur avant la venue du grand théologien !

La gravité de cette objection nous fait douter de la véracité de l'interprétation de Maïmonide ; peut-être, en y réfléchissant bien, allons-nous trouver tout autre chose dans ces deux pro-

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 30.

(2) Voir 1er dogme, chap. 2.

positions. Voici à cet égard le fruit de nos méditations : « Rabbi Juda ben-Simon remarque avec raison que, pour tous les actes de la création, depuis la formation de la lumière, œuvre du premier jour, jusqu'à la création de l'homme, sorti le dernier, le sixième jour, de la main de Dieu, Dieu, avant de produire, dit : « Que cela soit. » Seul le temps fait exception à cette règle ; car il est bien dit : « Il *fut* soir, il *fut* matin, » mais non pas qu'il *soit* soir, qu'il *soit* matin. Pourquoi cette exception ? Pour nous apprendre que l'ordre des temps existait avant la création. Qu'est-ce à dire ? C'est apparemment une réponse à la question la plus ardue que soulève le dogme de la création. Cette question, la voici : Pourquoi Dieu a-t-il créé à telle époque et non pas à telle autre ? Qu'a-t-il fait avant la création ? Or c'est à cette question, qui, malgré les défenses et interdictions morales dont on l'a entourée, s'impose parfois violemment à notre esprit, que la tradition veut couper court en nous présentant non pas le temps, mais *l'ordre des temps*, c'est-à-dire l'ordre universel, comme ayant toujours existé ; que Dieu n'a jamais subsisté dans le chaos ; que cette harmonie générale qui pour nous se résume dans le mouvement, dans les moments successifs de la durée, n'a jamais fait défaut à Dieu, avant comme après la création, par la raison bien simple qu'elle en est indépendante ; et c'est ainsi que pour Dieu il y eut toujours *soir* et *matin*, en d'autres termes, discernement et conscience de son existence. Rabbi Abahou vient ensuite donner plus de précision à cette pensée : Non-seulement, dit-il, l'ordre universel a toujours existé dans le sein de Dieu, mais aussi la création. On ne peut pas dire que Dieu a créé en tel temps et non pas en tel autre ; mais il a toujours créé, il n'a pas pu rester un instant sans créer. Quant à l'objection soulevée contre l'idée de mondes créés et détruits, imputant à Dieu l'impuissance et l'imperfection de l'ouvrier humain, on peut y répondre à un double point de vue, physique et moral. Au point de vue physique, ces destructions successives ne pouvaient-elles contenir l'indication des révolutions du globe, correspondre aux données de la géologie moderne sur les époques et périodes de la création, sur

les différents âges de la terre? Maïmonide se permet bien de chercher dans l'Écriture et dans la tradition, notamment dans la partie relative au Maassé Beréschith (1), le système du monde d'Aristote. Au point de vue moral, ces créations qui se succèdent et se remplacent renferment une leçon de la plus haute valeur : ce n'est rien moins que la constatation de la loi du progrès considéré comme la condition même du temps et coexistant avec la création. *Dieu a tour à tour créé et détruit pour arriver à une œuvre plus parfaite*, cela veut dire que le temps n'est pas autre chose que le progrès se mouvant, marchant, devenant une réalité. On nous dit : « Il fut soir, il fut matin, » pour nous apprendre que ce qui *est* constitue un progrès sur ce qui *fut*, noble principe, consolante doctrine que celle qui nous montre le progrès présidant à l'œuvre de la création, le progrès qui est le mouvement dans la stabilité, comme l'harmonie est la variété dans l'unité !

Nous voilà bien loin de l'interprétation de Maïmonide et du blâme qu'il jette sur la doctrine de la tradition touchant l'éternité (2) du temps. Nous n'avons certes pas la prétention de donner la nôtre comme la solution du problème ; mais ce qui est certain, c'est que nous avons ici un nouveau spécimen de la profondeur de pensées et de la puissance d'enseignements contenus dans les propositions sciemment énigmatiques de la tradition au sujet de la théodicée.

CHAPITRE III. — De l'éternité d'après l'école théologique.

Des deux aspects qu'offre le dogme de l'éternité, l'école théologique a complétement négligé le premier, recommandé par les textes bibliques, nous voulons dire l'éternité concrète et historique, pour l'éternité abstraite, dont elle a fait l'objectif

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 25-30.

(2) Cf. Akéda, dissertation 3.

de ses spéculations. Elle a renouvelé à l'endroit du quatrième dogme la tentative déjà signalée à propos du premier. De même qu'elle n'a pas craint de franchir le cercle de la création réelle pour aborder et traiter théoriquement le formidable problème de la création tirée du néant, en marchant sur les brisées de la philosophie péripatéticienne et arabe, de même elle n'a pas jugé à propos de se laisser enfermer dans les limites, assez vastes pourtant, de l'éternité dans l'histoire. Avide à se lancer, toujours à la suite de la philosophie, dans des abstractions qui sont en dehors du domaine de la théologie, elle a voulu étudier l'éternité en elle-même, fixer, déterminer le dogme indépendamment du temps et de l'histoire. Quels ont été les résultats de cette tentative téméraire? C'est ce que nous allons examiner en résumant rapidement les idées émises à ce sujet.

§ 1er. *Saadia.*

Malgré son penchant pour la spéculation pure, Saadia ne fait qu'effleurer le sujet. Voici le peu qu'il en dit à la fin de son premier traité, sur la création (1) : « Qu'était le temps avant « la création ? Comment a-t-il pu coexister avec le néant ? De « pareilles questions ne peuvent être faites que par ceux qui « méconnaissent totalement la vraie nature du temps, qui « pensent que le temps est quelque chose en dehors de la « sphère (supérieure), laquelle embrasse tout l'univers. Mais « cela n'est pas, et le temps n'est en réalité autre chose que la « mesure de la durée relative des êtres créés, depuis la sphère « suprême jusqu'à notre globe terreste : point d'êtres existants, « point de temps. »

Ceci est bref, mais clair et catégorique. On voit bien que Saadia nie absolument l'éternité du temps et ne lui reconnaît d'autre réalité que sa coexistence avec les êtres créés, auxquels il sert de mesure de durée.

(1) Les Croyances et les opinions, 1er traité, conclusion.

§ 2. *Maïmonide.*

Bien qu'il arrive, en fin de compte, au même résultat théorique que Saadia, Maïmonide est loin d'être aussi concis sur ce chapitre : il se plaît, lui, dans ces spéculations abstraites, il se meut avec aisance dans ces régions transcendantes. Familiarisé avec ces questions ardues par l'étude approfondie de la philosophie de son temps, il les traite avec de larges développements, discute *ex professo* et réfute l'opinion des péripatéticiens sur l'éternité du temps et du mouvement. Une partie notable de la deuxième partie de son *Guide* est consacrée à ces matières. Nous ne croyons pas devoir le suivre dans les détails de son exposé et de sa discussion, par trop étrangers à la vraie théologie, à celle qui s'appuie sur l'Écriture et la tradition ; nous nous bornerons à l'indication de ses conclusions sur l'éternité de Dieu par rapport au temps. Voici le passage qui résume les différentes opinions exprimées alors sur ce point (1) :

« Sur la question de savoir si le monde est éternel ou créé, « ceux qui admettent l'existence de Dieu ont professé trois « opinions différentes : — La première opinion, embrassée par « tous ceux qui admettent la loi de Moïse, notre maître, est « celle-ci : que l'univers, dans sa totalité, je veux dire tout « être, hormis Dieu, c'est Dieu qui l'a produit du néant pur et « absolu ; qu'il n'avait existé d'abord que Dieu seul et rien en « dehors de lui, ni ange, ni sphère, ni ce qui est à l'intérieur « de la sphère céleste ; qu'ensuite il a produit tous ces êtres, « tels qu'ils sont, par la libre volonté et non pas *de* quelque « chose ; enfin que *le temps lui-même fait partie des choses « créées*, puisqu'il accompagne le mouvement, lequel est un « accident de la chose mue, et que cette chose elle-même, dont « le temps accompagne le mouvement, a été créée et est née « après ne pas avoir existé. Que si l'on dit : Dieu fut avant

(1) *Guide*, IIe partie, chap. 13.

« de créer le monde, ou le mot *fut* indique un temps, et « de même, s'il s'ensuit de là pour la pensée que son existence avant la création du monde s'est prolongée à l'infini, « il n'y a dans tout cela que supposition ou imagination du « temps et non pas réalité du temps ; car le temps est indubitablement un accident, et il fait partie, selon nous, des accidents créés, aussi bien que la noirceur et la blancheur. Bien « qu'il ne soit pas de l'espèce de la *qualité*, il est pourtant en « somme un accident inhérent au mouvement, comme il est « clair pour celui qui a compris ce que dit Aristote pour expliquer le temps et son véritable être. Nous allons ici donner « une explication qui sera utile pour le sujet que nous traitons, bien qu'elle ne s'y rapporte pas directement..... »

Ici l'auteur s'efforce de mettre en évidence les difficultés qui entourent la conception du temps. « Ces difficultés proviennent, « dit-il, du caractère de double *accident* sous lequel se présente à nous la notion du temps. Il est un *accident* inhérent « au mouvement, lequel est lui-même un *accident* dans la chose « mue ; et ensuite le mouvement n'est pas dans la condition « de la noirceur et de la blancheur, qui sont quelque chose de « fixe, mais, au contraire, il est de la véritable essence du « mouvement de ne pas rester un seul clin d'œil dans le même « état. C'est donc là ce qui fait que le temps est resté une « chose obscure. Notre but est d'établir que, pour nous autres, « il est une chose créée et née, comme les autres accidents et « comme les substances qui portent ces accidents. Par conséquent, la production du monde par Dieu n'a pu avoir un « commencement *temporel*, le temps faisant partie lui-même « des choses créées..... En effet, dès que tu affirmes qu'il existait un *temps* avant le monde, tu es obligé d'admettre *l'éternité*; car le temps étant un accident auquel il faut nécessairement un *substratum*, il s'ensuivrait de là qu'il a existé « quelque chose avant l'existence de ce monde qui existe « maintenant, et c'est à cela précisément que nous voulons « échapper. — Telle est donc l'une des trois opinions qui forme « indubitablement un principe fondamental de la loi de Moïse,

« notre maître, le second principe après celui de l'unité de Dieu, « et il ne doit point venir à l'idée qu'il puisse en être autre- « ment. Ce fut notre père Abraham qui commença à publier « cette opinion, à laquelle il avait été amené par la spécula- « tion ; c'est pourquoi il proclama le nom de l'Éternel *Dieu de* « *l'univers*. Il a clairement exprimé cette opinion en disant : « *créateur du ciel et de la terre* (1). »

On sait que les deux autres opinions dont il est question ici sont celles d'Aristote et de Platon : le premier admettant non-seulement l'éternité de la matière première, mais encore celle du mouvement et du temps; tandis que Platon, tout en professant l'éternité de la matière et du chaos, croit pourtant que le monde tel qu'il est a eu un commencement, que le ciel, comme le monde sublunaire, est le produit du chaos, et que, par conséquent, le mouvement et le temps ont eu un commencement (2).

Plus loin, dans le chapitre consacré à la concordance entre la théorie physique de la création et les mystères contenus dans le récit de la Genèse (3), Maïmonide revient encore sur cette question de la *création* du temps et s'exprime ainsi : « Quant à « ce que tu trouves rapporté de la part de quelques-uns des « docteurs, tendant à établir que le temps existait avant la « création du monde (allusion aux deux passages de Béré- « sebith Sabba, sect. 3, rapportés plus haut), c'est très-obscur; « car ce serait là, comme je l'ai exposé, l'opinion d'Aristote, « qui pense qu'on ne saurait se figurer un commencement « pour le temps, *ce qui est absurde*. Ce qui les a amenés à pro- « fesser une pareille opinion, c'est qu'ils rencontraient les « expressions *un jour*, *deuxième jour* (4). Celui-là donc qui « professait cette opinion prenait la chose à la lettre. Puisque,

(1) Ne serait-il pas plus logique de rendre l'expression de *El Olam* par *Dieu de l'éternité*, puisqu'il s'agit de refuser au temps le bénéfice de l'éternité pour l'accorder à Dieu exclusivement ? Voir plus haut, même leçon, chap. 1er, § 1. Cf. Na'hmanide, commentaire sur la Thora, sect. Vayera, même verset, Genèse, XXI, 33.

(2) *Ibid.*, p. 103, note 3, de M. S. Munk.

(3) *Ibid.*, chap. 30.

(4) Genèse, I, 5 et 8.

« se disait-il, il n'y avait encore ni sphère qui tournât ni « soleil, par quelle chose aurait donc été mesuré le *premier* « *jour?* Voici le passage textuel : « *Premier jour* (1) : il « s'ensuit de là, dit R. Yuda ben Simon, que l'ordre des temps « avait existé auparavant. R. Abbahou dit : Il s'ensuit de là « que le Très-Haut avait déjà créé des mondes qu'il avait en- « suite détruits. Cette dernière opinion est encore plus blâ- « mable que la première. Tu comprends ce qui leur paraissait « difficile à tous les deux, à savoir que le temps existât avant « l'existence de ce soleil; mais on t'exposera tout à l'heure la « solution de ce qui a pu leur paraître obscur à eux deux. « A moins, par Dieu! que ces deux docteurs n'aient voulu « soutenir que l'*ordre des temps* doit nécessairement exister « de toute éternité; mais alors ce serait admettre l'éternité de « ce monde, chose que tout homme religieux doit repousser « bien loin. Ce passage me paraît tout à fait semblable à celui « de R. Éliézer : « D'où furent créés les cieux (2)? » En « somme, il ne faut pas avoir égard, dans ces sujets, à ce qu'a « pu dire un tel. Je t'ai déjà fait savoir que c'est le principe « fondamental de toute la religion, que Dieu a produit le « monde du néant absolu et non pas dans un commencement « temporel; *le temps*, au contraire, *est une chose créée*, car il « accompagne le mouvement de la sphère céleste, et celle-ci « est créée. »

Nous ne reviendrons pas sur l'interprétation donnée par Maïmonide à ces deux passages de Midrasch; nous nous sommes assez étendu là-dessus, et nous croyons y avoir découvert un argument plutôt favorable que contraire au principe de la *création* du temps, principe qui est le dernier mot de Maïmonide lui-même, et qui a pour conséquence de mettre l'éternité de Dieu en dehors du temps. Constatons seulement que, malgré la hauteur de sa raison et la profondeur de son esprit spéculatif, le grand docteur ne peut s'empêcher d'avouer

(1) Voir la note de S. Munk qui rectifie le texte du Midrasch; *ibid.*, p. 232, note 4.

(2) *Guide*, II[e] partie, chap. 26.

que la conception de la notion du temps est un sujet des plus obscurs. Nous ajouterons qu'à notre avis il n'est pas arrivé à dissiper ces ténèbres ni à y faire pénétrer la lumière et le jour. L'éternité abstraite est un de ces mystères presque inaccessibles à l'intelligence humaine.

§ 3. *Albou.*

Marchant sur les traces du maître, Albou traite à son tour du dogme de l'éternité au point de vue abstrait. Voici ce qu'il en dit (1) :

« Le troisième dogme principal, c'est que Dieu est indépen-« dant du temps, c'est-à-dire qu'il a existé avant le temps et « qu'il existera après le temps, parce qu'il est l'infini. En effet, « tout ce qui est subordonné au temps est nécessairement *fini* « et doit cesser avec le temps assigné à sa durée. Il importe « donc de remarquer que lorsque nous disons de Dieu qu'il « est *primitif*, ce n'est que par métaphore et pour la seule « facilité du langage. C'est un terme homonyme qui s'applique « à tout ce qui est antérieur à une autre chose : nous disons, « par exemple, que Noé est *primitif* par rapport à David, « Hénoch par rapport à Élie, les deux premiers étant antérieurs « dans le temps aux deux derniers. Appliquée à Dieu, la qua-« lification de *primitif* est absolue et nullement relative ; Dieu « n'est pas antérieur aux êtres existant un laps de temps « quelconque, car alors le temps servirait de mesure et de « limite à l'existence de Dieu, c'est-à-dire que le temps serait « antérieur à Dieu, et Dieu existerait en tel temps et non pas « en tel autre. Il serait donc précédé du non-être ; or tout ce « qui est précédé du non-être n'existe qu'à l'état possible, « *contingent*, jamais à l'état nécessaire, contrairement à la doc-« trine de l'Écriture, qui proclame la priorité absolue de Dieu sur

(1) Ikarim, IIe partie, chap. 18.

« tous les êtres, précédant tout et n'étant précédé de rien (1). Il « s'ensuit que, rapporté à Dieu, le terme *primitif* doit être pris « dans le sens négatif et signifie que rien n'existait avant Dieu, « pas plus le néant que l'être ; ensuite que l'existence de Dieu « est immuable, toujours identique à elle-même. Il en est de « même de l'attribut *éternel* (Nitzhi) que nous prêtons égale- « ment à Dieu ; il a aussi un sens négatif et veut dire que rien « ne sera plus après lui, que le temps ne peut pas plus le dé- « passer à la fin qu'au commencement. Supposez un instant « que le temps dépasse Dieu du côté de l'existence finale, et « aussitôt vous retombez dans l'hypothèse d'un Dieu existant « en tel temps et non pas en tel autre, c'est-à-dire d'un Dieu « *possible* et non *nécessaire*. En définitive, *priorité* et *éternité* « ne se disent de Dieu que négativement, ayant pour objet « d'éliminer de Dieu toute idée de non-être, au double point « de vue de l'existence *primordiale* et de l'existence *finale*. »

Après ce préambule, qui, s'il ne nous apprend rien de nouveau au sujet de l'éternité, est du moins conforme à la tradition orthodoxe et théologique, l'auteur s'évertue à établir une distinction entre le temps créé, servant de mesure à la durée de la création, et le temps incréé, la durée absolue, antérieure et postérieure à celle de la création, et se confondant avec l'éternité. C'est du moins ce qui nous a paru résulter de l'exposé un peu obscur de sa théorie propre. « ..... Telle est, dit-il (2), « l'opinion de nos docteurs qui admettent la durée absolue et « font une distinction entre le temps calculable et appréciable, « qu'ils appellent *ordre des temps* (seder zemanim), se ratta- « chant au mouvement de la sphère céleste, tombant sous la « loi de la priorité et de la postériorité, du pair et de l'impair, « et le temps inappréciable et incalculable, la durée absolue, « en dehors de ces conditions, le *zeman* (temps infini) ou le « *semblant du temps* (Demouth zeman), comme l'appelle Maï- « monide. Et cette durée absolue serait aussi bien *éternelle*, « c'est-à-dire continuant après le temps régulier, que *pri-*

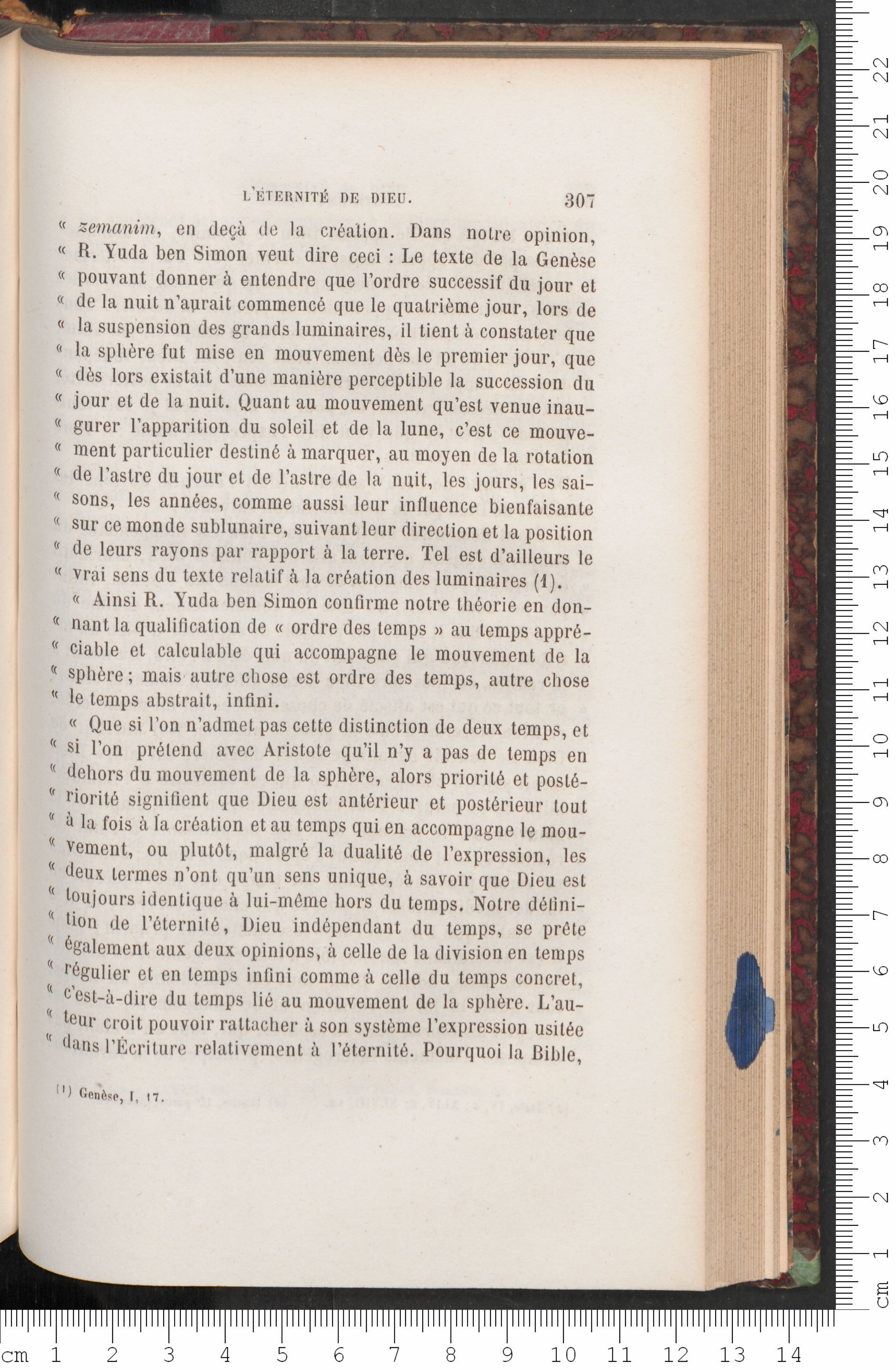
(1) Job, XLI, 2.

(2) Ikarim, *u. s.*

« *mitive* ou antérieure au temps régulier. L'auteur prétend « que, grâce à cette distinction entre le temps infini et le temps « accompagnant la création, disparaissent tous les doutes, « objections et difficultés que soulève la notion du temps, no- « tamment les questions que fait surgir la notion du présent. « On a soutenu que le présent n'étant pas autre chose que le « trait d'union entre le passé et le futur, il en résulte cette « conséquence que le *premier moment présent* implique un « *moment passé*, de par la loi de l'antinomie, et que l'on « aboutit ainsi à l'éternité du temps et de la sphère céleste. « Eh bien, cette objection disparaît dès que l'on admet, d'après « notre thèse, un temps *régulier* avec mouvement, impliquant « l'antériorité et la postériorité, et un temps abstrait, infini, « sans rapport avec le mouvement, dégagé de toute idée de « priorité et de postériorité, qu'on ne saurait lui appliquer que « par homonymie. A cet égard, il en est du temps comme de « l'espace : nous disons de même que hors de l'espace il n'y a « ni vide ni plein, tout en reconnaissant que là où il existe un « *dehors*, il y a nécessairement du vide ou du plein ; c'est que « le mot *dehors*, par rapport à l'espace, ne se dit que par ho- « monymie. Il n'en est pas autrement à l'égard de l'antériorité « et de la postériorité appliquées au temps *infini* et *absolu*. « Et c'est précisément eu égard à la difficulté de se rendre « compte et de se faire une idée nette de l'*infini* dans ses rap- « ports avec le *temps* et avec l'*espace*, que la tradition a cru « devoir interdire sévèrement ce genre de spéculation en dési- « gnant l'espace par *ce qui est en haut et en bas*, le temps par « *ce qui est avant et après la création* (1).

« Notre thèse, continue Albou, n'est nullement infirmée par « la proposition de R. Yuda ben Simon, — l'*ordre du temps* « existait auparavant, — laquelle semblerait aboutir à l'éter- « nité de la sphère, selon le système d'Aristote, ou du moins à « l'anéantissement de notre distinction ci-dessus, puisqu'on « fait remonter le temps régulier, l'ordre des temps, le *seder*

(1) Talmud, Haguiga, fol. 11; voir plus haut, 2e chap.



« *zemanim*, en deçà de la création. Dans notre opinion, « R. Yuda ben Simon veut dire ceci : Le texte de la Genèse « pouvant donner à entendre que l'ordre successif du jour et « de la nuit n'aurait commencé que le quatrième jour, lors de « la suspension des grands luminaires, il tient à constater que « la sphère fut mise en mouvement dès le premier jour, que « dès lors existait d'une manière perceptible la succession du « jour et de la nuit. Quant au mouvement qu'est venue inau- « gurer l'apparition du soleil et de la lune, c'est ce mouve- « ment particulier destiné à marquer, au moyen de la rotation « de l'astre du jour et de l'astre de la nuit, les jours, les sai- « sons, les années, comme aussi leur influence bienfaisante « sur ce monde sublunaire, suivant leur direction et la position « de leurs rayons par rapport à la terre. Tel est d'ailleurs le « vrai sens du texte relatif à la création des luminaires (1).

« Ainsi R. Yuda ben Simon confirme notre théorie en don- « nant la qualification de « ordre des temps » au temps appré- « ciable et calculable qui accompagne le mouvement de la « sphère ; mais autre chose est ordre des temps, autre chose « le temps abstrait, infini.

« Que si l'on n'admet pas cette distinction de deux temps, et « si l'on prétend avec Aristote qu'il n'y a pas de temps en « dehors du mouvement de la sphère, alors priorité et posté- « riorité signifient que Dieu est antérieur et postérieur tout « à la fois à la création et au temps qui en accompagne le mou- « vement, ou plutôt, malgré la dualité de l'expression, les « deux termes n'ont qu'un sens unique, à savoir que Dieu est « toujours identique à lui-même hors du temps. Notre défini- « tion de l'éternité, Dieu indépendant du temps, se prête « également aux deux opinions, à celle de la division en temps « régulier et en temps infini comme à celle du temps concret, « c'est-à-dire du temps lié au mouvement de la sphère. L'au- « teur croit pouvoir rattacher à son système l'expression usitée « dans l'Écriture relativement à l'éternité. Pourquoi la Bible,

(1) Genèse, I, 17.

« toutes les fois qu'elle appelle Dieu le premier, ne manque-« t-elle pas de l'appeler aussi le dernier (1)? Par ces termes « corrélatifs, elle tient à nous apprendre que, seul de tous les « êtres, Dieu mérite l'appellation de *premier* et *dernier*. Tous « les êtres créés sont précédés et suivis du temps et, par suite, « n'existent qu'à l'état possible. Mais seul, dit Dieu, indépen-« dant du temps par l'antériorité comme par la postériorité, « j'existe *nécessairement*, et, pour ce motif, seul je suis tout-« puissant; c'est ce que veut dire l'expression finale : « Hors « de moi, point de Dieu. »

De l'éternité de Dieu l'auteur déduit l'éternité de tous les attributs de Dieu par la démonstration suivante :

« Étant démontré, dit-il (2), que Dieu est indépendant du « temps, il s'ensuit que tout attribut donné à Dieu, affirmatif « ou négatif, est primitif et éternel comme son essence, infini « par les deux bouts, du côté du commencement comme du « côté de la fin. Il n'est pas possible de supposer à Dieu un at-« tribut nouveau qui passerait du non-être à l'être, du néant à « la réalité, car dès lors Dieu serait affecté d'éléments créés; « or tout ce qui est affecté de choses créées est lui-même créé, « et Dieu cesserait d'être la priorité absolue. Nul attribut de « Dieu ne saurait davantage cesser d'exister, car alors Dieu « serait sujet à changement, ce qui est contraire à l'immuta-« bilité de sa nature. Tout changement, en effet, implique le « mouvement, le passage de l'état de puissance à l'état de « réalité; or tout mouvement s'opère dans le temps; donc Dieu « ne serait plus indépendant du temps qui provoquerait en « lui des modifications. Et puis ce qui change est créé; or il a « été établi que Dieu est l'être essentiellement primitif; donc « il est absolument inaccessible à tout changement ou modifi-« cation. Mais, hormis Dieu, tout est subordonné au temps, « tout subit la loi de variation et de changement, sans en « excepter *les esprits purs ou séparés*, qui, tout en n'étant pas « composés d'éléments hétérogènes, principes de la variation,

(1) Isaïe, IV, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12.

(2) Ikarim, IIe partie, chap. 19.

« ne sauraient échapper cependant à la force modificatrice du « temps. Prenons, par exemple, le premier *esprit pur* émané « de la volonté suprême; donnons-lui deux mille ans d'exis- « tence à l'époque d'Abraham; il en aurait aujourd'hui plus « de cinq mille, c'est-à-dire qu'il serait plus âgé et, par con- « séquent, modifié. Mais on ne peut dire de Dieu qu'il est ac- « tuellement plus ancien qu'il ne l'était du temps de David, « voire même au moment de la création, par la raison qu'il « est toujours le même, immuable et identique, avant le com- « mencement comme après la fin de l'univers; il n'y a donc « point d'âge pour lui. L'auteur appuie cette conclusion, à « savoir qu'il n'y a pas d'âge pour Dieu, sur un texte bi- « blique (1) commenté par la tradition (2). »

Appréciation de la théorie d'Albou. — Si nous avons bien compris l'exposé d'Albou sur le principe de l'éternité, son opinion différerait de celle de Maïmonide et de tous les autres théologiens sur le point suivant. Ceux-ci ne voient, en général, dans le temps qu'une chose créée, inhérente au mouvement, lequel est inhérent lui-même au système de la création, et c'est de cette façon que le temps est la mesure de la durée de la création; à l'opposite de ce temps créé est l'éternité. Albou veut innover sous ce rapport; au lieu du temps et de l'éternité, il admet deux espèces de temps : le temps créé, le temps concret, le temps accompagnant le mouvement et la création, le temps d'Aristote enfin, qu'il appelle, lui, le temps régulier ou l'ordre des temps, et le temps illimité, abstrait, absolu, infini. Il est à supposer que dans la pensée de l'auteur (il ne s'explique pas bien à cet égard, et sa clarté habituelle lui fait défaut), c'est cette seconde notion, ce semblant du temps, qui constitue l'attribut de l'éternité. Nous ne saisissons pas les avantages de cette théorie; sa supériorité sur celle de Maïmonide nous échappe. Qu'il y ait un temps créé et un temps incréé, comme le veut Albou, ou le temps et l'éternité hors du temps, en sommes-nous plus avancés, plus habiles à pénétrer dans les

(1) Psaumes, XXXVII, 28. (2) Talmud, Yebamoth, 60.

mystérieuses régions de l'éternité abstraite? Et puis, cette théorie d'une dualité de temps, sur quoi se fonde-t-elle? Quelle autorité l'auteur produit-il à son appui? Aucune, si ce n'est encore et toujours le passage de la tradition sur le *seder zemanim*, sur l'ordre des temps antérieur à la création, passage dont Albou dénature le sens par l'interprétation la plus forcée. Ce qu'il dit de mieux et de plus sensé, à notre avis, c'est la déclaration qu'il fait qu'il y a là une des questions les plus ardues de la théodicée, rangée par la tradition parmi les mystères interdits à la spéculation. Aussi cette distinction subtile entre le temps calculable et incalculable, appréciable et inappréciable, est plutôt faite pour obscurcir que pour éclairer le problème.

Où l'auteur est beaucoup mieux inspiré, c'est lorsqu'il rentre dans sa voie propre, quand il cherche ses inspirations, non pas dans la philosophie de son temps, mais dans les textes bibliques ou traditionnels. Nous croyons devoir fixer l'attention sur son exégèse de la qualification donnée à Dieu de premier et dernier. Cette expression corrélative, plusieurs fois répétée, doit avoir un sens profond que ce théologien a été le premier à démêler; oui, il y a là un enseignement d'une grande portée, savoir : que Dieu est indépendant du temps, qu'il n'est pas *premier* dans le temps; non, il est *premier et dernier*, c'est-à-dire que cette qualification ne lui convient qu'au point de l'identité, c'est-à-dire enfin que Dieu est immuable, restant à la fin des temps ce qu'il est à l'origine de la création.

En résumé, les considérations développées par Maïmonide et par Albou sur l'éternité de Dieu étudiée en elle-même, envisagée au point de vue abstrait, sont vagues et confuses; elles ajoutent peu ou rien à la somme des connaissances théologiques. Et ce résultat négatif nous confirme dans l'opinion émise, sur la seule inspection des textes bibliques, que ce n'est pas de ce côté qu'il convient d'aborder le problème, et que la théologie, s'inspirant de la parole prophétique, fera beaucoup mieux de laisser là ses spéculations sur l'éternité absolue, in-

créée, pour s'occuper de l'éternité historique, qui est aussi l'éternité d'action.

Mais avant d'étudier ce côté du dogme, nous avons à faire connaître les enseignements qu'on a fait découler du nom tétragrammate, que l'on peut appeler à juste titre le porte-drapeau de l'éternité.

CHAPITRE IV. — Du nom tétragrammate ou ineffable.

Nous déclarerons tout d'abord qu'en traitant du nom sacré, nous resterons entièrement en dehors des données cabbalistiques et mystiques qu'on y a rattachées, et que nous considérons comme tout à fait étrangères à notre sujet.

§ 1er. *Le nom tétragrammate dans la Bible.*

Nous avons déjà constaté (1) la priorité du nom ineffable sur toutes les autres dénominations de la Divinité ; nous avons vu que cette supériorité, outre qu'elle résulte de tous les événements miraculeux réalisés sous l'invocation de ce saint nom et de l'ensemble de la législation promulguée sous le même nom, a été l'objet d'une indication formelle de Dieu, lorsqu'il dit à Moïse qu'il n'avait pas fait connaître ce nom aux patriarches. Cela résulte ensuite des témoignages de respect et de vénération revendiqués si souvent pour *le nom*, d'abord dans le Décalogue, où ce commandement vient immédiatement après la proclamation de l'existence et de l'unité de Dieu (2) ; ensuite dans une loi spéciale (3), laquelle, d'après la majorité des docteurs, ne s'applique qu'au nom ineffable (4); enfin dans

(1) Voir plus haut, chap. 1er, § 1.
(2) Exode, XX, 7.
(3) Lévitique, XXIV, 16.
(4) Synhédrin, chap. 7 ; Mischna, 5, e les commentaires.

cette allocution contenant l'énumération des châtiments réservés à Israël coupable et rebelle, et finalement contre ceux qui ne sauront craindre et vénérer le nom glorieux et redoutable de Dieu (1). Voilà des exemples qui suffisent pour constater l'importance attachée, dans les temps les plus anciens, et au berceau même de la religion, au nom tétragrammate.

§ 2. *Le nom ineffable dans la Tradition.*

Cette importance ne fait qu'augmenter à l'époque de la tradition. La première manifestation de cette importance, c'est précisément cette défense formelle de l'énoncer, de le prononcer en toutes lettres, dont nous avons déjà parlé, et dont les livres de la tradition sont pleins (2) ; et cette interdiction est accompagnée de faits nombreux qui nous apprennent à quel point elle était observée, entrée dans les mœurs et coutumes (3). Mais qu'on ne croie pas que c'était une de ces vénérations fatales, un de ces respects aveugles, une de ces terreurs religieuses qui n'ont leur raison d'être que dans l'esprit dominateur d'une aristocratie religieuse. Non ; il y avait un enseignement, une doctrine, un ensemble d'idées transcendantes, en rapport intime avec la théodicée, qui se rattachaient au tétragrammate, qui étaient l'objet d'un enseignement privé, sinon public, mystérieux, ésotérique, communiqué à des disciples d'élite qui joignaient à une grande intelligence des mœurs irréprochables. Ce qu'il importe encore de remarquer, c'est que toutes ces mesures de précaution et de réserve, devant entourer le nom tétragrammate comme d'un rideau sacré, remontent au premier temps de la tradition, puisque depuis la mort de Siméon le juste les pontifes ne se permettaient plus d'invoquer le nom ineffable dans la bénédiction pontificale. Mais quels sont ces mystères et l'ordre

(1) Deutér., XXVIII, 58.

(2) Talmud, Pessahim, fol. 50 ; Talmud, Kidouschin, fol. 71 ; Talmud, Synhédrin, fol. 90 ; Schemoth Rabba, sect. 3.

(3) Talmud, Yoma, fol. 39 ; Sôta, fol. 38 ; Kidouschin, *u. s.*

d'idées dont il est question dans la tradition ? C'est ce qu'on ne nous dit pas : ils ont été tenus dans un secret plus rigoureux encore que les autres mystères de la Thora ; rarement on a soulevé à cet égard un coin du voile pour y jeter un regard furtif et craintif ; on s'est appuyé, pour maintenir et justifier ce secret, sur un texte biblique (1). Pour y découvrir quelque chose, il faut s'adresser à la théologie, qui, forte de sa foi, de sa piété et de ses nobles intentions, a cru pouvoir et devoir porter son esprit d'investigation et de recherches sur ce point comme sur tous les autres de la religion, s'autorisant de l'exemple des sages qui, la tradition l'affirme, s'occupaient de ces mystères avec les meilleurs de leurs disciples. Voyons ce que la théologie nous enseigne sur le nom tétragrammate et sa signification.

§ 3. *Le Khozari.*

A propos des attributs de Dieu nous avons eu déjà l'occasion de citer ce théologien (2) ; nous avons vu que, dans son opinion, le nom tétragrammate exprimait l'idée de la toute-puissance, la faculté d'agir contrairement aux lois de la nature et d'en suspendre le cours. Mais plus loin (3), l'auteur revient avec de nouveaux développements sur les noms de Dieu.

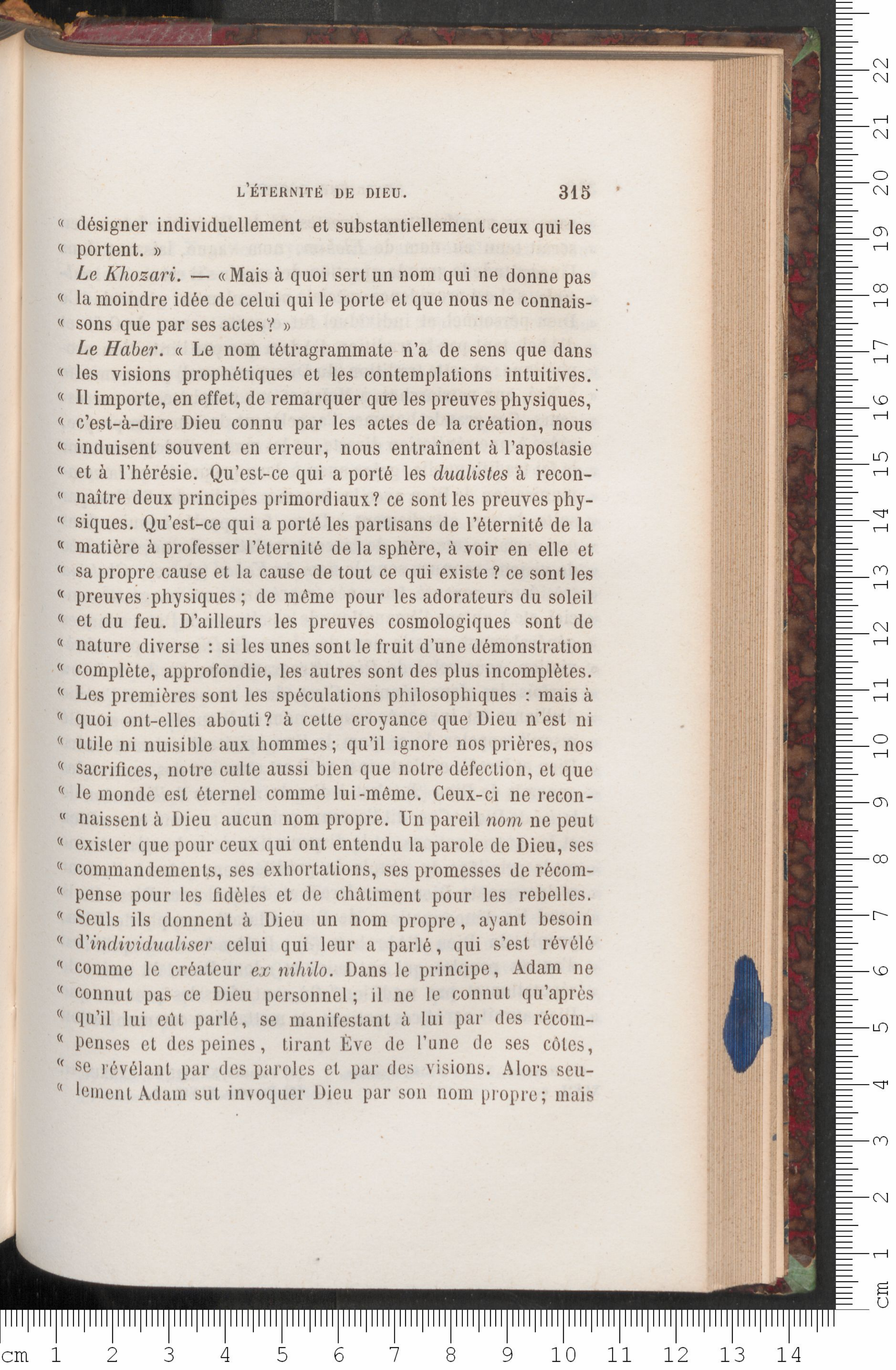
« Le terme *Elohim*, dit le Haber, est l'attribut du gouverneur « et du juge : il indique tantôt la toute-puissance quand il « s'agit du maître de l'univers, tantôt la puissance relative soit « de la force planétaire, soit de l'un des agents de la nature « ou enfin d'un juge terrestre. Quant à la forme du pluriel « qu'affecte ce nom, elle a son origine dans l'usage, contracté « par les idolâtres, de faire des images sur lesquelles on croyait « pouvoir faire descendre une influence d'en haut ; à chacune « de ces images on donnait le nom de Dieu (*Eloha*), et à leur

(1) Exode, III, 15 ; Talmud et Midrasch, *u. s.*

(2) Le Khozari, livre II, 2.

(3) Le Khozari, livre IV, 1 et 2.

« ensemble celui de dieux (*Elohim*). On jurait par ces dieux,
« on les considérait comme les maîtres de nos destinées, on les
« supposait aussi nombreux que les forces qui gouvernent les
« corps et les sphères ; on voyait dans ces forces comme autant
« de causes motrices, tout mouvement ayant, en réalité, sa cause
« ou son impulsion spéciale. Le globe solaire et le globe lunaire,
« par exemple, ne suivent certainement pas une seule et même
« impulsion, et leurs mouvements sont dus à des moteurs dif-
« férents. Mais il ne venait pas à l'idée de ces idolâtres de
« remonter jusqu'à la force première, génératrice de toutes les
« autres, soit qu'ils la méconnussent entièrement, n'admettant
« d'autres divinités (*Eloha*) que l'ensemble de forces physiques,
« comme aussi dans l'âme ils ne voyaient autre chose qu'un
« assemblage de forces qui gouvernent le corps; soit que, tout
« en reconnaissant le vrai Dieu, ils rejetassent l'utilité du culte,
« pensant qu'il est trop haut placé, même pour nous connaître,
« et, à plus forte raison, pour s'occuper de nous. (Loin de Dieu
« de tels blasphèmes !) Ils adoraient donc non pas un seul
« être, mais plusieurs êtres qu'ils appelaient dieux (*Elohim*),
« nom collectif embrassant l'ensemble des causes. Le véritable
« nom de Dieu, comme aussi sa vraie grandeur, ne se trouve
« que dans le tétragrammate — yod, hé, waw, hé, — véritable
« nom propre, auquel on a substitué (dans la prononciation)
« le nom attributif de *Adonaï*, par la raison que le nom propre
« n'exprime que l'être vague et indéterminé, impropre à nous
« donner une idée nette de Dieu (c'est un passage bien obscur,
« que nous rendons ainsi d'après les commentateurs). Ainsi
« le nom générique de Dieu, c'est *Elohim;* mais son nom
« propre, substantif, c'est le tétragrammate. De sorte que si
« l'on demandait : Quel Dieu faut-il adorer? est-ce le soleil,
« la lune, le ciel, les planètes, une étoile fixe, le feu, le vent,
« les anges, ou n'importe lequel des êtres qui possèdent acti-
« vité et pouvoir et qui tous interviennent dans la loi de l'être
« et du non-être? il faudrait répondre : C'est le tétragrammate
« qu'il faut invoquer, parce qu'il est un nom propre, au même
« titre que ceux de Ruben et de Chiméon qui servent à



« désigner individuellement et substantiellement ceux qui les « portent. »

Le Khozari. — « Mais à quoi sert un nom qui ne donne pas « la moindre idée de celui qui le porte et que nous ne connais- « sons que par ses actes ? »

Le Haber. « Le nom tétragrammate n'a de sens que dans « les visions prophétiques et les contemplations intuitives. « Il importe, en effet, de remarquer que les preuves physiques, « c'est-à-dire Dieu connu par les actes de la création, nous « induisent souvent en erreur, nous entraînent à l'apostasie « et à l'hérésie. Qu'est-ce qui a porté les *dualistes* à recon- « naître deux principes primordiaux? ce sont les preuves phy- « siques. Qu'est-ce qui a porté les partisans de l'éternité de la « matière à professer l'éternité de la sphère, à voir en elle et « sa propre cause et la cause de tout ce qui existe ? ce sont les « preuves physiques ; de même pour les adorateurs du soleil « et du feu. D'ailleurs les preuves cosmologiques sont de « nature diverse : si les unes sont le fruit d'une démonstration « complète, approfondie, les autres sont des plus incomplètes. « Les premières sont les spéculations philosophiques : mais à « quoi ont-elles abouti ? à cette croyance que Dieu n'est ni « utile ni nuisible aux hommes ; qu'il ignore nos prières, nos « sacrifices, notre culte aussi bien que notre défection, et que « le monde est éternel comme lui-même. Ceux-ci ne recon- « naissent à Dieu aucun nom propre. Un pareil *nom* ne peut « exister que pour ceux qui ont entendu la parole de Dieu, ses « commandements, ses exhortations, ses promesses de récom- « pense pour les fidèles et de châtiment pour les rebelles. « Seuls ils donnent à Dieu un nom propre, ayant besoin « d'*individualiser* celui qui leur a parlé, qui s'est révélé « comme le créateur *ex nihilo*. Dans le principe, Adam ne « connut pas ce Dieu personnel ; il ne le connut qu'après « qu'il lui eût parlé, se manifestant à lui par des récom- « penses et des peines, tirant Ève de l'une de ses côtes, « se révélant par des paroles et par des visions. Alors seu- « lement Adam sut invoquer Dieu par son nom propre; mais

« sans ces manifestations directes de la Divinité, Adam s'en « serait tenu au nom de *Elohim*, nom vague, laissant dans « l'incertitude la grande question de savoir s'il est *un* ou *multiple*, s'il est providence spéciale ou seulement générale. Ce « Dieu personnel et individuel fut ensuite connu de Caïn et « d'Abel, tant par la tradition d'Adam que par l'intuition pro-« phétique ; et cette tradition (du Dieu personnel) passa ensuite « à Noé, aux patriarches, à Moïse et aux prophètes ses succes-« seurs. Ces grands hommes l'appelèrent de son nom propre, « grâce à une révélation directe, et les masses l'adoptèrent sur « la foi traditionnelle, grâce aussi à leur propre foi en la com-« munication de Dieu avec les hommes. L'élite des fidèles, par « suite de son attachement à Dieu, fut appelée à jouir, dans « une certaine mesure, de la contemplation divine, favorisée « de visions connues sous le nom de *Kabod* (gloire), *Chehina* « (résidence, royauté, feu, nuée, représentation, image, arc-en-« ciel, etc.), autant d'émanations de la présence de Dieu, connues « généralement sous le nom de *gloire de Dieu* et, par abré-« viation, sous celui de *Dieu* tétragrammate, ou Adonaï, ou « parfois les deux réunis. C'est dans ce sens que l'arche « d'alliance est invoquée sous le nom de Dieu (1). On est allé « jusqu'à appeler de ce nom le lien spirituel existant entre « Dieu et Israël, et c'est ainsi qu'il est question des amis et des « ennemis de Dieu (2), c'est-à-dire du *nom*, de l'*alliance* ou de « la *loi* de Dieu. Car, dit l'auteur, point de rapport entre Dieu « et les autres nations, et la dispensation de la lumière divine « est le privilége du peuple de prédilection, grâce à l'amour « réciproque de Dieu pour Israël et d'Israël pour Dieu. De là « aussi les dénominations de Dieu d'Israël, peuple de Dieu, « peuple du Dieu d'Abraham (3). Prétendra-t-on qu'il est « d'autres peuples qui ont suivi et adoré Dieu, du moins de « réputation et par tradition ? Où sont alors les preuves que « Dieu aurait agréé ces nations, se mettant en communication

(1) Nombres, X, 35 et 36 ; Psaumes, XLVII, 6.

(2) Psaumes, XXXVII, 20 ; CXXXIX, 21.

(3) Psaumes, XLVII, 10.

« avec elles, acceptant leurs hommages et s'irritant de leurs « défections? Nous les voyons toutes, au contraire, abandon- « nées à la nature, au hasard, portant en elles-mêmes leur « bonheur et leur malheur, mais ne nous offrant nulle trace « d'une intervention spéciale de Dieu. Seul, Israël est gou- « verné directement par Dieu (1), et voilà pourquoi le nom « *tétragrammate* s'est perpétué chez Israël exclusivement, et « que seul il en connaît la vraie signification.

« Comme nom propre et substantif, le *tétragrammate* ne « prend pas l'article, et par là se distingue du terme *Elohim*, « qui le prend (2); il constitue l'une des saintes prérogatives « données en partage en Israël, et il est un profond mystère. — « Remarquons encore l'excellence des lettres qui forment le « *tétragrammate*, lettres qui sont la base même du langage. « Les lettres alef, hé, waw, yod, sont, en effet, indispensables « à l'énonciation de toutes les lettres consonnes, et à leur « défaut la prononciation est chose impossible; il en est de « même des trois principaux points-voyelles qui s'y rattachent, « la voyelle *a* ou *alef* et *hé;* la voyelle *w* ou *waw*, et la « voyelle *i* ou *youd;* de façon que ces quatre lettres sont aux « autres ce que l'âme est au corps. — Le nom *yah* n'est qu'une « abréviation du tétragrammate. Quant au nom *Ehié*, il se « peut qu'il en dérive également, il se peut aussi qu'il vienne du « radical *haya* (être). Il exprime la défense, faite par Dieu, de « toute réflexion, de toute spéculation qui porterait sur son « essence, devant nous rester à jamais inconnue. Tel serait, « du moins, le sens de la réponse faite par Dieu à Moïse lui « demandant sous quel nom il l'annoncerait à Israël. A quoi « bon, répliquerait Dieu, rechercher ce qui est inaccessible à « l'intelligence humaine? réponse analogue à celle que fait « l'ange à Manoah (3). Qu'il suffise à Israël de savoir que je « suis celui qui suis, c'est-à-dire celui qui est toujours là, « toujours présent quand on l'invoque. Qu'Israël n'exige pas

(1) Deutér., XXXII, 12.

(2) Psaumes, C, 3 (dans la plupart des éditions, *Elohim* n'a pas l'article).

(3) Juges, XIII, 18.

« d'autres preuves de ma providence, qu'il m'accepte et me « reconnaisse sous ce titre. Dis-leur donc, continue Dieu, « *Ehié* m'envoie vers vous. *Ehié* déjà annoncé à Moïse avant « sa demande, deux versets plus haut (1), Ehié, c'est-à-dire, « ma présence partout et toujours. »

L'auteur passe ensuite en revue toute la nomenclature des noms de Dieu, et, d'accord avec les autres théologiens, les explique dans le sens de l'action divine, ainsi que nous l'avons exposé à propos des attributs.

Appréciation. — On voit par cet extrait que le Khozari maintient au nom *tétragrammate* le rang suprême que lui assigne la tradition vis-à-vis tous les noms de Dieu. Nous devons signaler cette théorie ingénieuse des lettres *quasi spirituelles* dont est formé le nom tétragrammate, âme et souffle de vie de la parole. Mais quant à l'explication proprement dite de ce nom, dont il veut faire le *nomen proprium* de Dieu, à l'instar des noms propres humains, l'auteur la laisse, peut-être à dessein, flotter dans une sorte de clarté crépusculaire. Ce que nous croyons pouvoir en saisir, le voici. Il n'est pas dérivé d'une racine quelconque ; il ne vient pas de la racine haïa, car alors il se confondrait avec le nom *Ehié ;* son étymologie est mystérieuse comme l'être qu'il sert à dénommer. Il serait principalement l'expression des rapports surnaturels et directs, des visions, des apparitions, des manifestations prophétiques par lesquelles Dieu se communique aux chefs et aux saints d'Israël. Pour ce motif, le nom tétragrammate est le bien exclusif d'Israël, une prérogative qu'il ne partage avec aucune autre nation privée de cette communication directe avec Dieu. Le Haber fait ainsi rentrer le nom tétragrammate dans son système général de l'élection d'Israël à l'exclusion de tous les autres peuples. Si l'on rapproche de ce que l'auteur dit ici l'opinion émise plus haut (2), à savoir que le nom tétragrammate exprime le pouvoir infini, la toute-puissance capable de suspendre le cours de la nature, il signifierait, en définitive,

(1) Exode, III, 12.

(2) Le Khozari, II, 2.

le Dieu qui veut être connu, non pas indirectement et par l'ordre de la création, mais directement, soit par l'intuition prophétique, soit par le renversement momentané de la nature et de ses lois. Et c'est à cette connaissance plus ou moins directe que doit correspondre un nom direct, et nulle dénomination ne pouvait mieux répondre à ce but qu'un nom formé des voyelles qui sont la partie éminemment spirituelle du langage. On saisira ce qu'il y a de grand et de sérieux dans cette thèse.

§ 4. *Maïmonide.*

Il fait un exposé à la fois historique et dogmatique du nom tétragrammate (1) :

« Tous les noms de Dieu qu'on trouve dans les livres saints
« sont généralement dérivés des actions, ce qui n'est point
« inconnu. Un seul nom doit être excepté : c'est celui qui
« s'écrit par Yod, hé, waw, hé, car c'est un nom *improvisé*
« pour désigner Dieu, et qui, à cause de cela, est appelé *Schem*
« *hamephorasch* (2), indiquant expressément l'essence divine
« et n'ayant pas d'homonymie. Quant à ses autres noms glo-
« rieux, ils le désignent par homonymie, car ils sont dérivés
« de certaines actions comme on en trouve de semblables chez
« nous, ainsi que nous l'avons exposé. Le nom même d'*Adonaï*,
« qu'on lui substitue, est également dérivé, renfermant l'idée
« de seigneurie..... Mais le nom qui est épelé Yod, hé, waw,
« hé, n'a pas d'étymologie connue et ne s'applique à aucun
« autre être. Il n'est pas douteux que ce nom glorieux, qui,
« comme tu le sais, ne devait être prononcé que dans le sanc-
« tuaire, et particulièrement par les *prêtres sanctifiés à*
« *l'Éternel* dans la bénédiction sacerdotale, et par le grand

(1) *Guide*, Ire partie, chap. 61-63.

(2) Signifiant le nom *distinctement prononcé*, ou plutôt, d'après l'opinion de la plupart des théologiens, le nom désignant expressément l'*essence divine*. (*Ibid.*, traduction S. Munk, p. 267, note 3.)

« prêtre au jour du jeûne, indique une certaine idée à l'égard « de laquelle il n'y a rien de commun entre Dieu et ce qui est « en dehors de lui. Peut-être indique-t-il, selon la langue « hébraïque, dont il ne nous reste aujourd'hui que très-peu « de chose, et selon la manière dont il était prononcé, l'idée « de l'*existence nécessaire*. En somme, ce qui fait que ce nom « a une si haute importance et qu'on se garde de le prononcer, « c'est qu'il indique l'essence même de Dieu, de sorte qu'aucun « être créé ne participe à ce qu'il indique, comme l'ont dit les « docteurs au sujet de ce nom : *Mon nom, qui m'est parti-* « *culier* (1). Quant aux autres noms, ils indiquent tous des « attributs; je veux dire qu'ils n'indiquent pas seulement une « essence, mais une essence ayant des attributs, car ils sont « *dérivés;* et par cela même ils font croire à la multiplicité en « Dieu; je veux dire qu'ils font croire qu'il existe des attributs, « qu'il y a là une essence et quelque chose ajoutée à l'essence. « En effet, c'est là la signification de tout nom dérivé, car il « indique une certaine idée et un sujet non exprimé auquel se « joint cette idée. Or, comme il a été démontré que Dieu n'est « point un sujet auquel certaines idées soient venues se « joindre, on sait que les noms dérivés sont donnés à Dieu, « soit pour lui attribuer l'action, soit pour nous amener à « reconnaître sa perfection.

« ..... C'est relativement à cette différence radicale entre le « nom tétragrammate et les noms dérivés qu'il a été prédit « par le prophète (2) : En ce jour-là, l'Éternel sera *un* et *son* « *nom sera un ;* c'est-à-dire, de même qu'il est *un*, de même il « sera invoqué alors sous un seul nom, celui qui indique « uniquement l'essence de Dieu, et ce ne sera point un nom « dérivé. Dans les Pirké R. Éliézer (3), on lit : Avant la créa- « tion du monde, il n'y avait que le Très-Saint et son nom « seuls. Remarque bien comme il dit clairement que ces noms « dérivés ne sont tous nés qu'après la naissance du monde ; et

(1) Talmud, Sôta, fol. 38.
(2) Zacharie, XIV, 9.
(3) Pirké, R. Eliézer, chap. 3.

« cela est vrai, car ce sont tous des noms qui ont été établis « par rapport aux actions de Dieu qu'on trouve dans l'univers; « mais si l'on considère son essence dénuée et dépouillée de « toute action, il n'a absolument aucun nom dérivé, mais un « seul nom *improvisé* pour indiquer son essence. Nous ne « possédons pas de nom qui ne soit pas dérivé, si ce n'est « celui là, qui est le *Schem hamephorasch* absolu. Il ne faut « pas croire autre chose, ni donner accès à ton esprit à la folie « de ceux qui écrivent des *kasmi'oth* (amulettes) et à ce que tu « entendras d'eux ou que tu liras dans leurs écrits insensés, « en fait de noms qu'ils forgent sans offrir un sens quelconque, « les appelant *Schemoth* (noms sacrés), et prétendant qu'ils « exigent de la sainteté et de la pureté, et qu'ils opèrent des « miracles. Toutes ces choses-là sont des fables qu'un homme « parfait ne devrait pas seulement écouter, à plus forte raison « ne pas y croire. On n'appelle donc *Schem hamephorasch* que « ce seul nom tétragrammate, qui est écrit, mais qu'on ne lit « pas selon ses lettres (1); seul, il indique l'essence de Dieu « sans association d'aucune autre idée; c'est pourquoi il en est « dit : le nom qui m'est particulier... »

Chap. LXII. — « Il n'était pas su de tout le monde comment « on devait le prononcer et par quelle voyelle devait être mue « chacune de ses lettres, ni si une de ses lettres devait être « redoublée, d'entre celles qui sont susceptibles de l'être..... « Je crois que lorsque les docteurs disent (2) : « Le nom de « quatre lettres, les sages le transmettent à leurs fils et à leurs « disciples une fois par semaine, » il ne s'agit pas là seule- « ment de la manière de le prononcer, mais aussi de l'ensei- « gnement de l'idée en vue de laquelle ce nom a été improvisé « et dans laquelle il y a également un mystère divin (3)..... »

L'auteur parle ensuite des deux noms de douze et de quarante-deux lettres, qu'il considère l'un et l'autre comme com-

(1) Siphri, sur le verset des Nombres, VI, 27; Talmud, Sôta, fol. 38.

(2) Talmud, Kidouschin, fol. 71.

(3) Cf. Talmud, *l. c.*, le commentaire de Meharscha.

posés de plusieurs mots et inférieurs en sainteté au tétragrammate, ayant chacun un sens particulier et indiquant certaines idées propres à nous rapprocher de la véritable conception de l'essence divine (1). Les grandes prérogatives attachées par la tradition à ces noms (2) sont la preuve de l'importance de l'enseignement qu'ils contenaient. « La plupart, dit-il, croient « qu'il n'y a là autre chose que des lettres qu'on prononce, « mais auxquelles ne s'attache aucune idée, de sorte que ce « serait par les lettres que l'on obtiendrait lesdites choses sublimes, et que ce serait pour elles qu'on aurait besoin de ces « dispositions morales et de cette grande préparation dont il a « été question, tandis qu'il est clair qu'il ne s'agit dans tout « cela que de faire connaître des sujets métaphysiques, de ces « sujets qui font partie des *mystères de la Thora*, comme nous « l'avons exposé. (L'auteur croit y trouver une allusion à sa « théorie de la perception de l'*intellect actif*.) Mais des hommes « pervers et ignorants, ayant trouvé ces textes talmudiques, « y virent un vaste champ pour le mensonge, se disant qu'ils « pouvaient rassembler telles lettres qu'ils voudraient et dire « que c'était un Schem (nom sacré) qui agirait ou opérerait « s'il était écrit ou prononcé de telle ou telle manière. Ensuite « ces mensonges, inventés par un premier homme pervers et « ignorant, furent mis par écrit; ces écrits ayant été transmis « entre les mains d'hommes de bien, pieux, mais bornés et « qui n'avaient pas de jugement pour discerner le vrai d'avec « le faux, ceux-ci en firent mystère, et quand ces écrits furent « retrouvés dans leur succession, on les prit pour de la pure « vérité. Bref, le sot croit à toutes choses (3). »

Chap. LXIII. *Du nom « Je suis celui qui suis. »* — L'auteur commence par poser plusieurs questions au sujet de ce passage biblique où Moïse demande à Dieu sous quel nom il devra l'annoncer à Israël. Si ce nom était déjà connu d'Israël, que venait lui apprendre Moïse? S'il ne l'était pas, qu'est-ce qui

(1) Talmud, Yoma, fol. 39; Menahoth, fol. 109.

(2) Kidouschin, *u. s.*

(3) Prov., XIV, 15.

prouvait à Israël que c'était là le nom de Dieu? Répondant à cette objection et à d'autres encore, il s'exprime ainsi : « Ce « qu'il faut savoir pour que toutes ces obscurités te soient « éclaircies, c'est ce que je vais te dire. Tu sais combien « étaient répandues en ces temps-là les opinions des sabéens, « et que tous les hommes alors, à l'exception de quelques-uns, « étaient livrés à l'idolâtrie; je veux dire qu'ils croyaient aux « esprits des astres et aux conjurations, et qu'ils faisaient des « talismans. La prétention de quiconque s'arrogeait une mis- « sion divine s'était de tout temps bornée à ceci : ou bien il « soutenait qu'en méditant et en cherchant des preuves, il lui « avait été démontré qu'un seul Dieu présidait à l'univers « entier, et c'est ainsi que fit Abraham; ou bien il prétendait « que l'esprit d'un astre, ou un ange, ou un autre être sem- « blable, s'était révélé à lui. Mais que quelqu'un se prétendît « prophète, disant que Dieu lui avait parlé et l'avait envoyé, « c'est ce qu'on n'avait jamais entendu avant Moïse, notre « maître. Il ne faut pas te laisser induire en erreur par ce « qu'on raconte des patriarches, en disant que Dieu leur « adressait la parole et qu'il se manifestait à eux; car tu ne « trouveras pas de ce genre de mission prophétique, qui con- « siste à faire un appel aux hommes ou à guider les autres, « de sorte qu'Abraham, ou Isaac, ou Jacob, ou ceux qui les « précédaient, aient dit aux hommes : « Dieu m'a dit que vous « devez faire ou ne pas faire telle chose ; » ou bien : « Il m'a « envoyé vers vous. » Jamais pareille chose n'a eu lieu; au « contraire, il ne leur fut parlé d'autre chose que de ce qui les « concernait particulièrement ; je veux dire qu'il s'agissait de « les rendre parfaits, de les diriger dans ce qu'ils devaient « faire et de leur annoncer quel serait l'avenir de leur race, « mais pas d'autre chose; et eux, ils appelaient les hommes « au moyen de l'étude et de l'enseignement, ce qui, selon « nous, est clairement indiqué dans ces mots : « Et le personnel « qu'ils s'étaient fait à Haran (1). » Lors donc que Dieu se

(1) Genèse, XII, 5.

« manifesta à Moïse, notre maître, et lui ordonna d'appeler les
« hommes à la foi et de leur apporter le message en question :
« Mais, répliqua celui-ci, ce qu'ils me demanderont tout
« d'abord, c'est de leur établir qu'il existe un Dieu pour l'uni-
« vers, et ensuite je pourrai soutenir qu'il m'a envoyé. » En
« effet, tous les hommes alors, à l'exception de quelques-uns,
« ignoraient l'existence de Dieu, et leur plus haute méditation
« n'allait pas au delà de la sphère céleste, de ses forces et de
« ses effets; car ils ne se détachaient pas des choses sensibles
« et ne possédaient aucune perfection intellectuelle. Dieu donc
« lui donna alors une connaissance qu'il devait leur communi-
« quer, afin d'établir pour eux l'existence de Dieu, et c'est ce
« qu'expriment les mots : *Ehyé ascher ehyé* (Je suis celui qui
« suis); c'est là un nom dérivé de *haya* (être), qui désigne
« l'existence, car *haya* signifie *il fut*, et dans la langue hé-
« braïque on ne distingue pas entre *être* et *exister*. Tout
« le mystère est dans la répétition, sous forme d'attribut,
« de ce mot même qui désigne l'*existence*; car le mot *ascher*
« (qui), étant un nom incomplet qui a besoin d'une *adjonction*
« et ayant le sens des mots *alladzi* (الذى) et *allati* (التى) en
« arabe, exige qu'on exprime l'attribut qui lui est conjoint; et
« en exprimant le premier nom, qui est le sujet, par *ehyé*, et
« le second nom, qui lui sert d'attribut, par ce même mot *ehyé*,
« on a, pour ainsi dire, déclaré que le sujet est identiquement
« la même chose que l'attribut. C'est donc là une explication
« de cette idée : *que Dieu existe, mais non par l'existence*; de
« sorte que cette idée est ainsi résumée et interprétée : *l'Être
« qui est l'Être*, c'est-à-dire *l'Être nécessaire*. Et c'est en effet
« ce qu'on peut rigoureusement établir par la voie démonstra-
« tive, savoir : qu'il y a quelque chose dont l'existence est
« nécessaire, qui n'a jamais été non-existant et qui ne le sera
« jamais, ainsi que j'en exposerai ailleurs la démonstration.

« Dieu donc ayant fait connaître à Moïse les preuves par
« lesquelles son existence pouvait être établie pour leurs
« hommes instruits (car on dit plus loin : « Va et assemble les
« *anciens* d'Israël »), et lui ayant promis qu'ils comprendraient

« ce qu'il lui avait enseigné et qu'ils l'accepteraient (ce qui est « exprimé par ces mots : « Et ils obéiront à ta voix ») : « S'il « est vrai, répliqua Moïse, que, par ces démonstrations res- « sortant de l'intelligence, ils admettront qu'il existe un Dieu, « par quoi prouverai-je que ce Dieu qui existe m'a envoyé? » « Et là-dessus il fut mis en possession d'un miracle. Il est donc « clair que ces mots : *Quel est son nom?* ne signifient autre « chose, si ce n'est : « Quel est celui par qui tu prétends être « envoyé? » S'il a dit : *Quel est son nom?* ce n'était que pour « s'exprimer d'une manière respectueuse en adressant la parole « à Dieu; c'est comme s'il eût dit : « Ton essence réelle, per- « sonne ne peut l'ignorer; mais si l'on me demande ton nom, « quelle est l'idée indiquée par ce nom? C'est que, trouvant « inconvenant de dire, en adressant la parole à Dieu, qu'il « pourrait y avoir quelqu'un à qui cet être fût inconnu, il « appliquait leur ignorance à son nom, et non pas à celui qui « était désigné par ce nom. »

Après avoir passé en revue et expliqué quelques autres noms de Dieu, l'auteur termine ainsi : « Enfin il n'y a point de nom « de Dieu qui ne soit pas *dérivé*, à l'exception du nom tétra- « grammate, qui est le *Schem hamephorasch;* car celui-ci ne « désigne point un attribut, mais une simple *existence* et pas « autre chose. L'existence absolue renferme l'idée de ce qui « est toujours, je veux dire de l'être nécessaire. »

On voit par cet exposé que Maïmonide, à l'endroit du nom ineffable, est d'accord avec le Khozari sur certains points et s'en écarte sur d'autres. Constatons d'abord la divergence. Pour lui, ce nom ne signifie pas la communication directe de Dieu avec son peuple et ses élus, sa manifestation soit par l'intuition prophétique, soit par des visions surnaturelles, soit enfin par le renversement des lois de la nature et les miracles. Non; pour Maïmonide, le nom tétragrammate exprime l'existence nécessaire, Dieu considéré comme l'être pur, *l'être qui est l'être*, indépendamment de la création. Tous les développements auxquels il se livre aboutissent à ce résultat unique, à savoir que Dieu est l'être existant nécessairement et ne pou-

vant jamais être supposé non existant. Admettant avec le Khozari, et selon la tradition, que ce nom contient de profonds mystères, on peut induire cependant de sa manière de voir que ces mystères ne sont pas les mêmes pour lui que pour son prédécesseur. Pour Maïmonide, ce sont des mystères *métaphysiques* (et il n'en reconnaît pas d'autres) portant sur la démonstration de l'existence de Dieu et sur le degré de conception qu'il nous est donné d'en avoir. Cependant, pas plus que le Khozari, il ne se permet de dégager la racine du tétragrammate ; il n'ose pas dire qu'il vient de *haya*, comme l'ont fait d'autres théologiens et commentateurs (1), comme il le fait lui-même pour le nom *Ehyé ascher ehyé*. A cet égard, il est bon de remarquer que pour Maïmonide il y a presque identité entre la signification des deux noms, puisque tous les deux se rapportent à l'existence nécessaire et absolue. C'est probablement pour ce motif que le Khozari attribue un sens différent au tétragrammate, afin de ne le confondre en rien avec un autre nom, ce qui est plus logique et plus conforme en même temps à son titre de nom substantif, nom propre et nom séparé.

§ 5. *Albou.*

Exposons encore l'opinion d'Albou, qui consacre aussi, dans son livre *Des dogmes*, un chapitre spécial au nom tétragrammate (2) :

« Le nom qui s'écrit *Yod*, *hé*, *waw*, *hé*, est appelé *Schem* « *hamephorasch*, ce qui veut dire *séparé*. Nous avons beaucoup « d'exemples où la racine *parasch* est prise dans le sens de « *séparer*. On dit ainsi : la chair *séparée* du vivant, *se séparer* « des incirconcis (3). C'est dans le même sens que ceux qui se « distinguent par de grandes vertus et une grande piété sont

(1) Raschbam, commentaire sur la Thora; Exode, *l. c.*

(2) Ikarim, livre II, chap. 28.

(3) Adoyoth, V, 2; VI, 3.

« nommés *parouschim* (séparés, distingués) (1). Il cite ici le « passage du Talmud (Sôta, 38), déjà commenté par Maïmo- « nide, où le *Schem hamephorasch* est représenté comme le « nom *distinct* de Dieu, sa dénomination personnelle. Il y a, « en effet, cette différence que tous les autres noms de Dieu « s'appliquent par homonymie à lui et à d'autres êtres, ou « comme attributs d'action, ou bien sous n'importe quel point « de vue autre que celui de l'existence nécessaire, notamment « les noms d'Elohim et Adonaï. Le nom tétragrammate seul « est exclusivement applicable à Dieu, parce qu'il exprime « *l'existence nécessaire*, laquelle n'est elle-même applicable « qu'à Dieu seul. Que si l'on s'en sert parfois pour désigner « d'autres êtres que lui, ce n'est que par *catachrèse*. Ainsi « nous le trouvons appliqué à l'ange qui précédait Israël à la « veille du passage de la mer Rouge (2). Ici il importe de re- « marquer que l'*homonymie* peut se réaliser de deux façons : « 1° quand il existe entre les deux êtres objets de l'homo- « nymie une analogie quelconque ; 2° un rapport de causalité : « c'est ainsi qu'on nomme le futur Messie David, parce qu'il « doit être un rejeton de cette race royale (3); que l'arche « d'alliance est qualifiée « maître de toute la terre » (4), c'est- « à-dire l'œuvre, le produit du maître de la terre. Nous disons « bien aussi dans le langage usuel : « l'œil voit, l'oreille en- « tend, » bien que la vue et l'ouïe soient des perceptions in- « ternes dont les yeux et les oreilles ne sont que les organes. « L'auteur explique, d'après cette règle, plusieurs appellations « du même genre, le nom tétragrammate donné à l'autel (5), « au Messie (6), à Jérusalem (7), à la montagne de Moria (8), etc. « Nous comprenons ainsi comment les prophètes ont pu se per- « mettre de raconter ou d'interpeller les anges et la gloire « divine sous l'invocation du tétragrammate (9)..... Il inter-

(1) Mischna et Talmud, *passim*.
(2) Exode, XIII, 21; XIV, 19.
(3) Jérémie, XXX, 9.
(4) Josué, III, 11.
(5) Exode, XVII, 15.
(6) Jérémie, XXIII, 6.
(7) Ezéchiel, fin.
(8) Genèse, XXII, 14.
(9) Isaïe, VI, 1; I Rois, XIX, 10 et 11.

« prête dans le même sens le passage déjà cité (1) : « C'était « une grande hardiesse de la part des prophètes de comparer « la forme à l'auteur des formes, » c'est-à-dire, selon l'auteur, « de comparer l'ange au Créateur en l'invoquant sous le nom « ineffable. S'ils ont pris cette grande liberté, c'est parce que « l'ange est l'intermédiaire entre Dieu et eux, prophètes ; ils « se sont crus autorisés à imiter en ceci le langage vulgaire, où « l'édit pris et promulgué par l'envoyé du roi, gouverneur ou « général, est appelé un édit royal. »

Albou n'ajoute absolument rien à ce que nous savons par ses prédécesseurs sur le nom tétragrammate; sauf l'interprétation différente donnée du terme *mephorasch*, il confirme l'opinion de Maïmonide, à savoir que la vraie signification de ce nom, c'est *l'existence nécessaire*.

Mais l'existence nécessaire n'étant pas autre chose que l'existence éternelle, il faut en conclure à l'opportunité de faire entrer dans le cadre du dogme de l'éternité les opinions et les théories relatives au nom ineffable; et c'est ce que nous venons de faire.

Ainsi tous les théologiens sont d'accord sur la sainteté du nom tétragrammate, sur son côté mystérieux, insondable, sur son caractère de nom substantif, de nom propre de Dieu, et la plupart d'entre eux y voient une indication de l'existence pure, dégagée de tout attribut, et que nous avons appelée *l'éternité abstraite*. Ce qui nous étonne, c'est que ces mêmes théologiens n'aient pas interprété dans le sens de leur opinion l'interdiction qui pèse sur l'énonciation formelle du tétragrammate. Ne serait-ce pas pour empêcher les fidèles d'égarer leur raison sur cet océan sans bornes et sans rivages? Ne voulait-on pas leur dire ceci : « Prenez garde de vous aventurer dans cette voie dangereuse, de rompre les barrières qui forment les limites de notre intelligence, de porter une main sacrilége sur le domaine de l'infini, où l'on se heurte contre la folie ou l'apostasie. Ne prononcez donc pas, même de bouche, ce nom mystérieux, re-

(1) Voir troisième dogme : de l'immatérialité de Dieu, chap. 2, § 2.

doutable en ce sens qu'il s'applique à ce que notre raison faible et bornée ne saurait scruter. Et cette défense et cette interdiction orale dont nous l'entourons ont l'avantage de vous apprendre que l'éternité est inabordable pour tous ceux qui vivent, qui agissent et qui meurent dans le temps. Qu'il vous suffise d'en posséder la notion ; contentez-vous de savoir que l'éternité est à Dieu, sans aller vous briser, comme Ben-Azaï et Ben-Zoma (1), contre les écueils de l'absolu. » Et ce n'est certes pas la vérité pratique qui manque à cette interprétation. On n'a pour cela qu'à envisager les résultats auxquels viennent aboutir les théories de nos théologiens sur l'éternité abstraite. Qu'y avons-nous appris ? Fort peu de chose. On peut le résumer en deux mots : l'éternité est en dehors du temps et, par suite, antérieure et postérieure à la création ; Dieu est l'être *nécessaire* et, par suite, éternel. Mais ces formules nous font-elles comprendre en quoi que ce soit la vraie nature de l'éternité ? Évidemment non ; tout au plus affirment-elles ce qu'il y a de mystérieux et d'incompréhensible dans ce dogme. Nous en concluons qu'il faut se borner à constater ce point de vue, à prendre acte de l'éternité abstraite ; ce qu'il faut étudier, ce qu'il faut chercher à comprendre pour ensuite en tirer les conséquences, c'est l'éternité historique, comme nous allons le démontrer par l'Écriture et la tradition.

CHAPITRE V. — De l'éternité historique, ou Dieu dans l'histoire.

Nous avons déjà cité l'ensemble des textes bibliques ayant plus ou moins rapport à l'éternité de Dieu. Mais pour les comprendre et interpréter dans le sens de l'éternité historique, il faut les étudier dans la tradition, c'est-à-dire qu'il nous faut,

(1) Talmud, Haguiga, fol. 14.

au lieu de descendre, remonter le cours des temps et revenir par la tradition à la Bible. Aussi bien, quand il s'agit de l'éternité, autant vaut remonter le courant que de le descendre.

§ 1er. *De l'éternité historique selon la tradition.*

Nous avons vu que nos théologiens, tout en tâtonnant et en hésitant d'aborder franchement et nettement la question d'interprétation, ont reconnu dans le nom tétragrammate, sauf l'opinion du Khozari, l'idée de l'existence *nécessaire*, de l'être pur et absolu, où le sujet et l'attribut se confondent, ou plutôt où il n'y a plus qu'un sujet sans attribut. La tradition y voit autre chose : sans contester la notion de l'*existence* inhérente à la racine du mot, elle y découvre l'idée du Dieu de bonté en opposition avec celle du Dieu de justice inflexible. Elle le met en regard de celui d'*Elohim*, qui signifie la force, le pouvoir, la justice. On sait quel rôle considérable joue cette antinomie dans les livres de la tradition sous la double appellation de principe de bonté et principe de justice (1). Cette théorie de la réunion de deux principes tant soit peu contraires et antipathiques est particulièrement enseignée à l'endroit de la création. Voici ce qui est dit sur le texte où pour la première fois il est fait mention dans la Genèse du nom tétragrammate (2) :
« Il y a ici association des noms *tétragrammate* et *Elohim*;
« pourquoi ? Voici une parabole qui nous l'expliquera : Un
« roi, voyant ses coupes vides, se dit : Si j'y verse une liqueur
« chaude, elles éclateront; si j'y verse une froide, elles se
« fendront; je vais donc les remplir d'une liqueur tiède, mé-
« langée de chaud et de froid. Voilà ce que Dieu se dit au
« moment de créer le monde : Si je le crée avec l'attribut de
« la bonté, de l'indulgence, les créatures en abuseront et se
« livreront entièrement au péché; si je le crée rien qu'avec le

(1) מדת הרחמים ומדת הדין. Talmud et Midrasch, *passim*.

(2) Genèse, II, 4.

« principe d'une inexorable justice, alors impossibilité pour « elles de subsister. Je vais donc y procéder avec un mélange « de bonté et de justice (1). » De prime abord il y a là de quoi s'étonner : on ne comprend guère le rapport qu'il peut y avoir entre *l'existence nécessaire* de la théologie et la bonté de la tradition, bâties toutes les deux sur la base du tétragrammate. Mais cet étonnement cesse et l'objection disparaît aussitôt qu'on veut bien limiter le dogme vague de l'éternité au sens de l'éternité historique. Oui, lorsque l'éternité n'est plus une abstraction, une existence absolue en dehors du temps et de l'espace, l'être immuable, concentré dans son isolement, sans attaches avec les existences contingentes, relégué par delà les mondes visibles et invisibles ; quand nous étudions et contemplons le Dieu éternel du côté de son intervention dans l'humanité, et que nous découvrons en lui le régulateur et le gouverneur de la société et des époques, en dirigeant les destinées d'après un plan conçu par sa sagesse infinie, en surveillant les développements, le conduisant comme par la main vers la perfectibilité, tout en lui laissant une grande liberté d'action dans l'immense cercle tracé à son activité et à sa volonté, oh ! alors cet être existant nécessairement, n'ayant besoin de rien, et se complaisant cependant à créer et à gouverner les mondes, est à coup sûr *l'être bon par excellence*, le maître de la miséricorde. On voit donc comment la tradition a su découvrir la bonté dans l'éternité, grâce à son génie pratique et à sa puissance d'intuition, avec lesquels elle sait féconder les landes les plus stériles de la théodicée.

Nous allons trouver un enseignement analogue dans l'interprétation qu'elle nous donne du nom *Ehyé ascher ehyé*, dont la théologie, comme nous l'avons vu tout à l'heure, a fait le pendant du nom tétragrammate. Voici le passage de la tradition y relatif (2) : « Rabbi Abba ben Mamal dit : « Voici le sens de « la réponse faite par Dieu à Moïse quand celui-ci lui demande « sous quel nom il doit l'annoncer à Israël : « Tu veux connaître

(1) Beréschith Rabba, sect. 12.

(2) Schemoth Rabba, sect. 3.

« mon nom, mais mon nom dépend toujours de mes actes dont « il est l'expression. Tantôt je m'appelle *Chaddaï*, tantôt « *Zébaoth*, ici *Elohim*, là *Adonaï : Elohim*, quand j'agis en « juge ; *Zébaoth*, quand je fais la guerre aux impies ; *Chaddaï*, « quand il me plaît de me montrer longanime ; *Adonaï* (c'est-« à-dire le nom écrit *yod*, *hé*, *waw*, *hé*), quand je déploie « dans le monde ma bonté et mon indulgence, car *Adonai* (le « tétragrammate), c'est la clémence et la miséricorde (1). » « Rabbi Isaac dit : Voici ce que Dieu veut dire à Moïse : Dis à « Israël : C'est moi qui fus, qui suis et qui serai ; et c'est pour-« quoi le mot *ehyé* est répété trois fois dans le même verset. » « R. Jacob ben Avina l'interprète ainsi : « Dis à Israël : Je suis « avec eux dans cette servitude, et je serai avec eux dans la « servitude future (2)..... »

Voilà trois opinions qui, par des chemins divers, ne laissent pas que d'aboutir à la même idée générale, nous voulons dire à l'éternité ou à l'être divin se manifestant dans les événements. Dans l'opinion du premier docteur, *Je suis celui qui suis* signifie : « Je suis tel que me révèlent les actes qui émanent de moi ; » ce qui veut dire : « Vous ne pouvez jamais me percevoir par mon essence, mais seulement par les grandes choses de l'histoire, soit que je punisse le crime, soit que je laisse prospérer la méchanceté, soit que je couvre de mon pardon les hommes repentants. » Ainsi l'éternité n'est pas autre chose que la série d'actions et d'événements par lesquels elle se manifeste. Le second docteur veut bien reconnaître dans ce nom l'être, l'éternité, mais que l'on remarque bien sous quelle forme : *Je fus*, *je suis*, *je serai*, c'est-à-dire sous celle de l'identité, et non pas de l'existence vague et abstraite, sous celle d'un Dieu qui reste éternellement stable au sein de la mobilité universelle, d'un Dieu qui agit d'après une pensée continue, se perpétuant à travers les trois moments du temps. C'est là une nouvelle analogie entre le nom *ehyé* et le nom tétragrammate, qui, d'après plusieurs commentateurs, et même sous le

(1) Exode, XXXIV, 5.

(2) Cf. Talmud, Berahoth, fol. 9.

rapport grammatical ou plutôt de ses points-voyelles, est le symbole des trois temps, le *schewa* sous le *yod* représentant le futur, le *holam* (ô) surmontant le premier *hé* indiquant le présent, et le *kametz* (a) sous le *waw* annonçant le passé (1). On veut dire par là qu'en Dieu les trois temps s'unissent et se confondent, qu'il n'y a pour lui ni passé ni avenir, mais un présent perpétuel. S'il ne nous est pas possible de comprendre ce mystère de la simultanéité là où il n'y a pour nous que succession, nous en saisissons toujours ceci, que Dieu ne cesse d'être identique à lui-même et que, grâce à cette parfaite identité, il est constamment maître de sa pensée et de son action. En d'autres termes, cela veut dire que Dieu ne varie pas (2), que tout changement est impossible en lui, tant sous le rapport du temps que sous celui de la pensée et du sentiment. On ne peut pas dire de lui qu'il prévoit ; il n'y a chez lui rien de préconçu, nul pressentiment, aucune prescience. Non ; il *voit* et il conçoit toujours dans le présent, mystère profond, insondable perception, que nous ne devons ni ne pouvons chercher à comprendre, mais qui nous apprend une chose qu'il nous importe de saisir, à savoir que, son essence étant toujours identique, son action, son gouvernement et sa direction de l'humanité le sont également. Enfin le troisième docteur ne fait qu'appliquer à un fait particulier la théorie du second. Afin de déterminer nettement cette identité dont nous venons de parler et de la faire passer de l'absolu à l'existence réelle dans l'ordre de l'humanité, il l'applique aux épreuves d'Israël : « Je suis avec Israël dans ce malheur et je serai avec eux dans leurs autres malheurs. » Qu'est-ce à dire ? Que les épreuves d'Israël ne viennent pas l'assaillir au hasard, par une aveugle fatalité ; non, elles ont leur raison d'être ; elles sont dans le plan du gouvernement providentiel, imposées par la volonté immuable et éternelle, se développant sous cette influence suprême à travers les siècles et les événements jusqu'à l'obtention des résultats qu'elles doivent provoquer et réaliser. Ainsi, tant au point de vue du

(1) Leham Schelomo, § 1.

(2) Malachie, III, 6.

nom tétragrammate qu'à celui de *ehyé*, l'éternité, c'est l'éternité d'action, l'éternité historique. Tel est le dogme de l'éternité de la tradition ; tel est aussi celui de l'Écriture, ainsi que nous allons le démontrer.

§ 2. *De l'éternité historique dans l'Écriture.*

Après avoir trouvé dans les enseignements de la tradition le vrai sens des noms substantiels de Dieu, après avoir fixé celui du tétragrammate et de l'expression « Je suis celui qui suis », nous serons mieux en état de comprendre les nombreux textes d'Isaïe déjà cités (1). Un fait qui les caractérise tous ensemble et qui en est comme l'esprit vital, c'est que tous ils se rapportent à l'éternité historique ou d'action. Il n'est guère possible d'interpréter autrement les expressions « Je suis le premier et le dernier, — celui qui, dès le principe, fait l'appel des générations, — celui qui dès le commencement prédit la fin, » représentant Dieu comme immuable au sein de la variété perpétuelle, comme le centre autour duquel tout se meut, et qui, par sa fixité et son identité, est la vie et la règle de toute existence. C'est ainsi que Dieu est le maître de l'histoire, que les siècles et les générations se déroulent suivant sa volonté, se succèdent dans un ordre régulier, s'enchaînent et se soudent, pour ainsi dire, les uns aux autres, en ajoutant continuellement de nouvelles pages au livre de la vie.

Et ce n'est pas tout : c'est parce qu'il y a une éternité, une identité absolue de Dieu, qu'il y a une histoire; sans elle l'histoire n'existerait pas, à moins qu'on ne se borne à y voir une sèche nomenclature de faits sans autre lien que le hasard et la succession dans le temps. Mais est-ce bien ainsi qu'on envisage et qu'on étudie l'histoire de nos jours ? Évidemment non : de plus en plus on y reconnaît une loi, une pensée, une synthèse

(1) Voir plus haut, 1er chap., § 1, textes bibliques.

qui est comme le ciment des hommes et des événements. Or cette loi qui domine les époques et les âges, qu'un siècle transmet à l'autre, qu'une génération remet comme un dépôt sacré à celle qui la suit, ne peut émaner que d'un être qui se conserve stable et immuable au milieu de la mobilité et de la succession générales. Sans cet être, qui embrasse le temps et l'espace dans sa toute-puissante étreinte, où serait la liaison qui unit les hommes et les choses, la chaîne qui lie les époques, la tradition qui les traverse comme une immense ornière creusée par Dieu lui-même, enfin cette solidarité qui est le trait d'union entre les générations? N'est-ce pas là ce qui fait la science historique telle qu'elle a été constituée naguère, cette philosophie de l'histoire clairement et largement exposée dans la Bible sous l'invocation du nom ineffable, c'est-à-dire de l'éternité de Dieu? Faisons une revue sommaire des principaux faits de l'âge biblique. Voyez le déluge, amené par la corruption générale des mœurs et aboutissant à une palingénésie sociale; Sodome, condamnée pour son avarice et son inhumanité, et, par son terrible châtiment, propre à servir de leçon morale à toutes les générations futures; les patriarches, adorant et propageant le nom de Dieu au milieu d'une société abrutie par l'idolâtrie, se montrant dignes, par leurs mœurs comme par leur piété, de devenir les fondateurs du culte unitaire et de la religion du vrai Dieu; la captivité d'Égypte, prédite des siècles d'avance, et à laquelle la tradition applique avec raison l'expression d'Isaïe : « Dieu faisant dès le principe l'appel des générations (1); » cette captivité, servant d'épreuve et de creuset purificateur (2), devant aboutir par la délivrance physique à l'émancipation morale et religieuse, à l'octroi de la Loi de Dieu (3); le séjour de quarante ans dans le désert, ayant pour effet de tremper le peuple de Dieu par les privations et par l'isolement (4), de le séparer violemment des peuples idolâtres et de le soustraire à leur influence corruptrice, si contraire au

(1) Edoujoth, chap. 2; Mischna, 9.
(2) Deutér., IV, 20.
(3) Exode, III, 12.
(4) Deutér., VIII, 2 et 3.

monothéisme et à son régime sévère; la mort dans le désert de toute la génération de la servitude et la succession à celle-ci d'une race jeune, forte, vaillante, élevée dans la liberté, et partant plus à même d'effectuer la conquête de la Terre-Sainte (1); l'accomplissement à la lettre, sous les juges, des prévisions de Moïse, nous voulons dire les désastres politiques et les catastrophes morales qui devaient résulter du mélange d'Israël avec la race maudite de Chanaan; la désorganisation et la dissolution atteignant leur limite extrême sous la conduite scandaleuse des fils d'Éli, mais arrêtées et ramenées en arrière par la puissante réaction de Samuel et l'institution du prophétisme; les prophètes, s'inspirant de la pensée et des enseignements de leur fondateur, ne cessant de lutter et de protester au nom de la religion contre les excès du pouvoir temporel et la démoralisation des masses, ne laissant jamais frapper de prescription le culte du monothéisme, prédisant la ruine fatale d'une nationalité qui ne reposerait plus sur ses bases primordiales, et la résurrection de cette même nationalité purifiée et *idéalisée;* la captivité de Babylone, à la fois épreuve et châtiment, châtiment pour le passé, épreuve à l'endroit de la reconstitution du judaisme. Nous devons nous arrêter là où s'arrête l'Écriture sainte. Eh bien, nous le demandons, est-il un seul de ces événements rapidement esquissés où nous ne découvrions la loi, la chaîne historique, où le présent ne soit la conséquence du passé et le prélude de l'avenir, c'est-à-dire le reflet pâle, mais pourtant perceptible, de cette identité divine dans laquelle le passé et le futur se fondent avec le présent? Est-ce que la solidarité qui lie les générations n'en ressort pas avec évidence? Est-ce que chacun de ces faits capitaux n'est pas l'effet direct d'une cause antérieure pour devenir à son tour la cause d'effets ultérieurs? Est-ce que l'unité ne s'y montre pas visible, éclatante, pour tous ceux qui ont des yeux pour voir? Et cette unité, n'est-elle pas la continuité du principe du monothéisme se perpétuant à travers ces nombreuses phases et

(1) Nombres, 14; XXXII, 6-15; Deutér., I, 28-45.

ces mille péripéties? Et puis, chose plus remarquable encore, cette unité n'est-elle pas rehaussée par la loi du progrès qui l'accompagne? Ne voyez-vous pas ce monothéisme, d'abord presque matériel, s'élever peu à peu et atteindre avec les derniers prophètes, grâce à leur langage incomparable, l'*idéal* de la religion universelle?

Il y a plus encore : pour éviter toute incertitude comme toute équivoque sur cette unité historique d'Israël, sur la continuité de son principe et de sa mission, l'Écriture a soin de la formuler avec clarté et précision à chacune des grandes périodes de l'histoire sainte : Moïse la constate et la consacre à la fin du Deutéronome (1); Josué la confirme dans son allocution adressée à tout Israël convoqué à cet effet (2); Samuel la rappelle lors de l'établissement de la royauté (3); Élie la proclame solennellement sur le mont Carmel, en mettant tout Israël en demeure de choisir entre Dieu et Baal (4); au déclin de la royauté elle est cent fois affirmée par cette voix prophétique qui, semblable à la trompette du jugement dernier, annonce à Israël sa ruine prochaine et sa résurrection future. Et qu'est-ce donc que la philosophie de l'histoire? Pas autre chose que l'extension de cette thèse biblique et son application à tous les peuples et à la civilisation générale. Noble science que celle qui a pour objet de nous faire lire dans la lettre du récit l'esprit qui l'anime, de discerner le lien historique sous l'apparence du hasard, de dégager la leçon morale du fait brutal, l'unité du sein de la diversité; précieux enseignement que vous trouvez à chaque page de la Bible; vous l'y trouverez non pas obscur, nuageux, incertain, marchant à tâtons ou avec des béquilles, mais brillant de clarté et de précision, exposé avec cette sublime simplicité dont l'histoire sainte laisse l'inimitable empreinte dans ses récits. Ainsi cette philosophie de l'histoire sainte, qui est devenue la philosophie de l'histoire générale, ce cycle biblique, embrassant une période de quinze siècles environ, nous montrant la continuité

(1) Deutér., 30.
(2) Josué, 24.
(3) I Samuel, XII, 14 et 15.
(4) I Rois, XVIII, 21.

de l'idée religieuse surgissant du milieu des ruines et des débris des faits nationaux, n'est qu'un point imperceptible, un atome, mais un atome réel, vivant et animé, de l'éternité de Dieu, de cette éternité que nous devons contempler et étudier, de l'éternité historique, de l'éternité de la Bible et de la Tradition.

A cet égard, il importe encore de le remarquer, il y a parité entre le spectacle de la création et le spectacle de l'histoire. Oui, de même que le spectacle des merveilles de la création nous a montré la variété dans l'unité, c'est-à-dire l'harmonie dans l'espace, de même l'histoire nous offre à son tour la variété dans l'unité, c'est-à dire l'identité dans le temps; et cette harmonie et cette identité, ou plutôt ces deux harmonies, n'en font qu'une, celle de la création divine se déroulant et se renouvelant sans cesse d'après les plans d'un suprême et éternel ordonnateur. Et cette parité entre le dogme de la création et le dogme de l'éternité, nous racontant tous les deux la gloire de Dieu, nous les montrant dans la double inscription du temps et de l'espace, c'est encore dans la Bible que nous la puisons; nous la trouvons dans ce rapprochement, qui n'est pas sans dessein, entre le premier et le dernier, et le créateur du ciel et de la terre (1); nous la trouvons dans cette double qualification donnée à Dieu par le prophète, et qu'il appelle — celui qui fait défiler devant lui les générations — celui qui fait défiler devant lui les corps célestes (2). — Que l'on médite et que l'on admire ces deux sublimes expressions trouvées par le prince des prophètes pour célébrer le Dieu de la création et de l'éternité, c'est-à-dire le Dieu du temps et de l'espace. Y a-t-il quelque chose, dans n'importe quelle langue, quelque chose de comparable à ces deux métaphores, à ce Dieu qui fait l'appel des mondes, des sphères, des globes qui roulent dans l'espace, comme il fait celui des générations qui se succèdent depuis l'éternité jusqu'à l'éternité? à ce Dieu qui gouverne la création comme il gouverne l'histoire, qui reste immuable au sein de l'immensité de la Genèse comme il reste identique à travers les

(1) Isaïe, XLVIII, 12 et 13. (2) *Ibid*, XLI, 4; XL, 26.

siècles et les *millenium;* qui embrasse dans sa grandeur, et surtout dans sa sollicitude, l'étendue et la durée; qui ne reste pas plus étranger au plus infime être de la création qu'il ne reste indifférent au plus chétif, au plus insignifiant événement de l'histoire? Enfin cette double harmonie, ne faisant qu'une de l'œuvre divine qui se révèle dans la création et dans l'histoire, nous avons mieux encore, pour l'affirmer, que la prophétie et la poésie sacrée du noble Isaïe; nous la retrouvons, cette unité, jusque dans les fondements de la langue sainte, qui ne nous donne qu'une seule et même racine, *Olam*, pour l'*univers* et pour l'*éternité*. Tous les deux ils sont appelés Olam, c'est-à-dire cachés (עֶלֶם), à cause du côté mystérieux et insondable par lequel l'espace et le temps nous resteront toujours inaccessibles, mais bien plus encore à cause de la perfection divine, qui ne se révèle complétement que dans l'alliance de la création avec l'histoire. Et c'est ainsi que le —El Olam— d'Abraham est tout à la fois le Dieu de l'univers et le Dieu de l'éternité, le Dieu qui gouverne les globes et le Dieu qui dirige les époques et les générations.

CONCLUSION.

Par l'étude consciencieuse de l'Écriture et de la Tradition, nous espérons être arrivé à restituer au dogme de l'éternité son véritable caractère, en le faisant descendre des régions si peu accessibles de l'abstraction, où notre école théologique l'a relégué sans aucun résultat utile, dans le domaine de la raison pratique et de la réalité historique. Toutes les considérations que nous avons développées en les appuyant sur l'autorité, aussi infaillible qu'indispensable, de l'Écriture et de la Tradition; la parité que nous avons indiquée entre le temps et l'espace, le parallèle que nous avons établi entre la création et l'histoire, tout cela peut se résumer et se résume effectivement dans l'antinomie des deux noms principaux, connus, populaires, *Elohim* et *Adonaï* substitués au tétragrammate, que la savante Allemagne, dans son exagération systématique, a jugé

à propos de transformer en deux types, qu'elle appelle *le système Elohiste* et *le système jehoviste*. Dans une certaine mesure et dans un ordre d'idées moins outrées, cette division existe; elle a sa consécration dans la Tradition, comme nous l'avons vu par la citation ci-dessus (1). Oui, *Elohim* et *Adonaï* se complètent et se soutiennent mutuellement : *Elohim*, c'est l'ensemble des forces ou plutôt la force des forces qui procède à la création ; et dans la force, c'est le principe de justice qui établit des lois et des règles fixes, un plan d'organisation générale d'après lequel l'univers existe et se maintient, lois qui ne sauraient être violées sans danger pour la stabilité du *cosmos*. Ainsi, dans le premier récit de la Genèse, tant qu'il ne s'agit que de la création proprement dite, c'est *Elohim* seul qui ordonne, qui crée, qui agit, qui fait passer les êtres de l'état de néant à l'état de réalité. Il ressemble à l'ouvrier de génie qui a produit un chef-d'œuvre, parfait dans son ensemble comme dans ses détail, propre à exciter l'admiration universelle, fait dans toutes les conditions de la durée. Cependant, par le seul fait que l'artiste abandonne son œuvre après l'avoir parachevée, cette œuvre est incomplète ; il y manque quelque chose : c'est l'amour, l'affection, la sollicitude qui doit s'y attacher, la suivre, l'accompagner dans ses vicissitudes ou dans ses transformations. Et celui qui aime son œuvre d'un amour parfait ne la quitte pas ; il veille constamment sur elle, il la protége, il la préserve de toute atteinte, il la choie, il la caresse constamment, se montrant aussi jaloux de la faire durer que soigneux dans sa tâche créatrice. Voilà le rôle qui incombe à l'éternité —Adonaï—, par rapport à la création —*Elohim*.— Dieu ne s'est pas borné à lancer l'univers dans l'espace en lui disant : « Va, existe et dure d'après les lois qui ont présidé à ta naissance. » C'est que Dieu n'est pas seulement la force qui crée, mais encore l'Éternel, le principe de la durée et de la conservation. Sans doute il pouvait bien, lui, l'Être parfait, infini en puissance, en sagesse et en vie, il pouvait bien produire une œuvre abso-

(1) Voir plus haut, 5e chapitre, § 1.

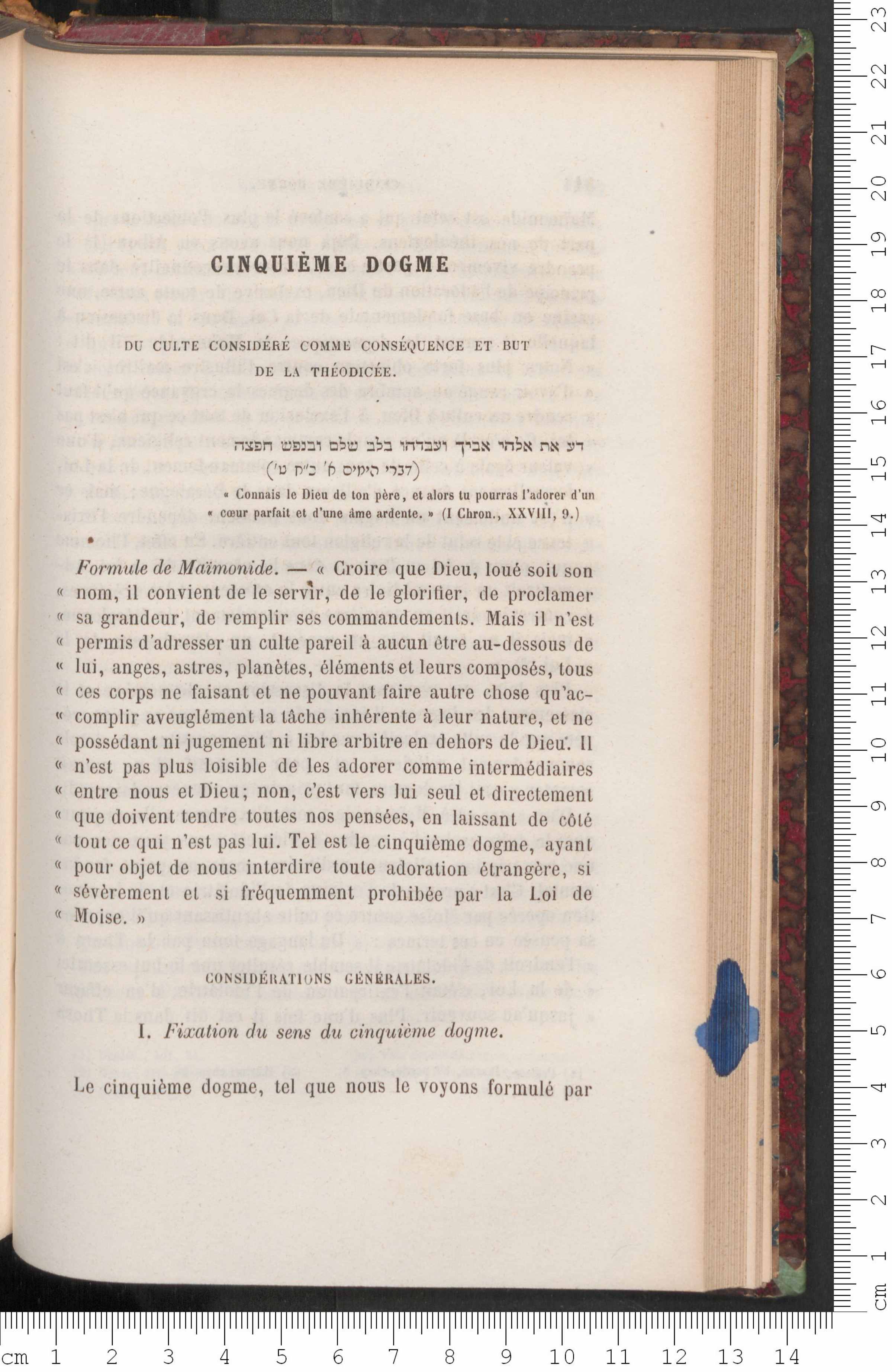
lument incorruptible, ne subissant jamais aucune déviation, ne quittant jamais sa voie, comme les sphères, qui ne quittent jamais leur orbite (1). C'eût été là un certain cachet de la perfection et de l'habileté de l'architecte suprême ; mais ce n'eût pas été une preuve de bonté, d'amour, d'affection réelle. La bonté est-elle dans cette prodigalité du bienfaiteur qui nous comble, une fois pour toutes, de tous ses dons? Ne serait-elle pas plutôt dans cette sollicitude constante, incessante, quotidienne, ne se relâchant pas dans sa tendresse, s'occupant toujours de l'objet aimé, préférant lui donner journellement des gages de sa sympathie plutôt que de les épuiser d'un seul coup? Nos moralistes n'enseignent-ils pas avec raison et grand sens que celui qui distribue mille francs en aumônes mille fois l'emporte de beaucoup en mérite sur celui qui fait la même largesse en une seule fois? Et voilà comment *Adonaï*, l'être qui dure et qui fait durer, *qui est le premier et qui sera avec les derniers*, le Dieu de l'éternité et de l'histoire, est l'être bon, clément, miséricordieux par excellence.

Ainsi compris, le dogme de l'éternité, à côté de son importance dogmatique, est fécond en conséquences morales. Et, de même que le dogme de la création nous a montré notre plus essentiel devoir en nous apprenant qu'agir est la loi de notre être, de même celui de l'éternité nous enseigne que nous devons faire présider à nos actes le principe de la durée. Seules, les actions qui se produisent dans les conditions de la durée et de la stabilité ressemblent à l'action divine, qui, ne se contentant pas de créer, tient essentiellement à maintenir et à faire durer. Nous ne ressemblons à Dieu qu'à la condition d'agir, non pas au jour le jour, mais de façon à ajouter à la réalité du présent la garantie de l'avenir. C'est à ce point de vue que le temps est la meilleure épreuve des institutions politiques, sociales, philanthropiques et religieuses ; que les fondations qui s'étendent aux générations futures sont les plus méritoires, ainsi qu'on l'a parfaitement compris de nos jours, où notamment le génie de

(1) Psaumes, CXLVIII, 6.

la charité substitue de plus en plus les œuvres qui durent à l'assistance inconsistante, inefficace parce qu'elle n'est que momentanée, où l'idée de durée pénètre de plus en plus dans l'esprit des gouvernements et des peuples; où, comprenant mieux que dans le passé la solidarité qui unit les générations et les siècles, on pense davantage au lendemain, au surlendemain, à ceux qui viendront après nous, à la troisième et à la quatrième générations. Plus on entre dans cette voie, moins on se retranche dans l'égoïsme local, individuel et personnel, et mieux on comprend le dogme de l'éternité, et, par suite, le nom ineffable, le nom sacré, le nom propre de Dieu, le nom qui est comme l'esprit de la Bible et le souffle de la religion, le nom que jeunes et vieux, femmes et enfants, nous devons avoir présent à l'esprit dans nos invocations à l'Être Suprême (1), le nom *redoutable* pour ceux qui en useront avec familiarité et irrévérence, mais pour les croyants et les vrais fidèles le symbole de la bonté, de la sollicitude, de la bienveillance, de la miséricorde et de la Providence. Loué soit-il le nom ineffable qui doit devenir un jour, connu de Dieu seul, comme le point de ralliement de tous les peuples de la terre et inaugurer l'ère de la royauté du Seigneur !

(1) Psaumes, XVI, 8.



CINQUIÈME DOGME

DU CULTE CONSIDÉRÉ COMME CONSÉQUENCE ET BUT DE LA THÉODICÉE.

דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה
(דברי הימים א׳ כ״ח ט׳)

« Connais le Dieu de ton père, et alors tu pourras l'adorer d'un « cœur parfait et d'une âme ardente. » (I Chron., XXVIII, 9.)

Formule de Maïmonide. — « Croire que Dieu, loué soit son « nom, il convient de le servir, de le glorifier, de proclamer « sa grandeur, de remplir ses commandements. Mais il n'est « permis d'adresser un culte pareil à aucun être au-dessous de « lui, anges, astres, planètes, éléments et leurs composés, tous « ces corps ne faisant et ne pouvant faire autre chose qu'ac- « complir aveuglément la tâche inhérente à leur nature, et ne « possédant ni jugement ni libre arbitre en dehors de Dieu. Il « n'est pas plus loisible de les adorer comme intermédiaires « entre nous et Dieu; non, c'est vers lui seul et directement « que doivent tendre toutes nos pensées, en laissant de côté « tout ce qui n'est pas lui. Tel est le cinquième dogme, ayant « pour objet de nous interdire toute adoration étrangère, si « sévèrement et si fréquemment prohibée par la Loi de « Moise. »

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

I. *Fixation du sens du cinquième dogme.*

Le cinquième dogme, tel que nous le voyons formulé par

Maïmonide, est celui qui a soulevé le plus d'objections de la part de nos théologiens. Déjà nous avons vu Albou (1) le prendre vivement à partie et se refuser à reconnaître dans le principe de l'adoration de Dieu, exclusive de toute autre, une racine ou base fondamentale de la Loi. Dans la discussion à laquelle il soumet la *dogmatique* de Maïmonide, il dit : « Notre plus forte objection contre l'illustre maître, c'est « d'avoir rangé au nombre des dogmes la croyance qu'il faut « rendre un culte à Dieu, à l'exclusion de tout ce qui n'est pas « lui. Ce n'est là qu'un simple commandement religieux, d'une « valeur égale à celle de tout autre commandement de la Loi, « formellement énoncé d'ailleurs dans le Décalogue; mais ce « n'est nullement un dogme dont puissent dépendre l'existence et le salut de la religion tout entière. En effet, l'homme « qui, plein de foi en Dieu et dans la véracité de sa loi, ad« mettrait un intermédiaire entre le créateur et les créatures, « contreviendrait au deuxième commandement du Décalogue, « mais il ne serait pas un *renégat*, un démolisseur de la « Loi (2). »

Plus loin, en résumant la discussion sur le nombre et le classement des dogmes, il insiste de nouveau sur ce point, répète que le culte exclusif à rendre à Dieu constitue un simple commandement religieux, et, pour ce motif, il ne saurait compter parmi les dogmes, tant principaux que secondaires (3).

D'un autre côté, Maïmonide a soin d'expliquer ailleurs pourquoi le culte exclusif à rendre à Dieu est à ses yeux non pas une prescription religieuse ordinaire, mais un point fondamental. C'est à propos de l'origine de l'idolâtrie et de la réaction opérée par Moïse contre ce culte abrutissant qu'il exprime sa pensée en ces termes : « Du langage tenu par la Thora à « l'endroit de l'idolâtrie il semble résulter que le but essentiel « de la Loi, c'était l'extirpation de l'idolâtrie, d'en effacer « jusqu'au souvenir. Plus d'une fois il est dit dans la Thora

(1) Préface; Ikarim, 1re partie, chap. 3.
(2) Ikarim, *ibid.*
(3) Ikarim, chap. 26.

« que le culte rendu aux idoles est ce qu'il y a de plus abomi-
« nable aux yeux de Dieu (1)... Elle est donc immense, l'utilité
« de tout commandement ayant pour objet de détruire cette
« funeste erreur, de nous ramener à la foi véridique, de nous
« restituer la croyance qu'il est un Dieu, créateur de tout ce
« que l'on penserait adorer, ayant seul droit à notre culte, à
« notre amour, à notre vénération, à l'exclusion de toutes ces
« prétendues divinités, et que ce vrai Dieu, dans son désir de
« nous rapprocher de lui et de nous faire exécuter sa volonté,
« ne nous impose aucune pénible épreuve ; il ne nous demande
« que notre respect et notre amour, qui sont le mot suprême
« de la religion (2). »

Il revient encore là-dessus à la fin du même chapitre, qu'il termine ainsi : « C'est la racine de la Loi, c'est l'axe de la reli-
« gion que l'anéantissement de ce culte honteux de la réalité
« sensible, son extinction de la mémoire des hommes et sa
« destruction jusqu'au dernier vestige. C'est ce qui nous ex-
« plique pourquoi, en maint endroit, la Loi nous prescrit la
« destruction matérielle des idoles et la suppression de leur
« nom (3). Telle est donc la pensée dominante de la Thora;
« telle est aussi la doctrine de la tradition qui dit : « Admettre
« l'idolâtrie, c'est renier la loi de Dieu ; admettre la loi divine,
« c'est renier l'idolâtrie (4). »

Plus loin, il dit encore ceci : « La destruction de l'idolâtrie,
« l'anéantissement de son souvenir, le renversement de la
« croyance à l'influence bienfaisante ou malfaisante des astres,
« croyance qui aboutit fatalement à leur adoration, voilà le but
« essentiel de la Loi, le pivot autour duquel elle gravite ;
« il fallait donc déployer la plus grande sévérité contre les
« promoteurs de ce culte odieux (5). »

Ces explications répétées ont sans doute de quoi atténuer les objections d'Albou et combattre la fin de non-recevoir qu'il

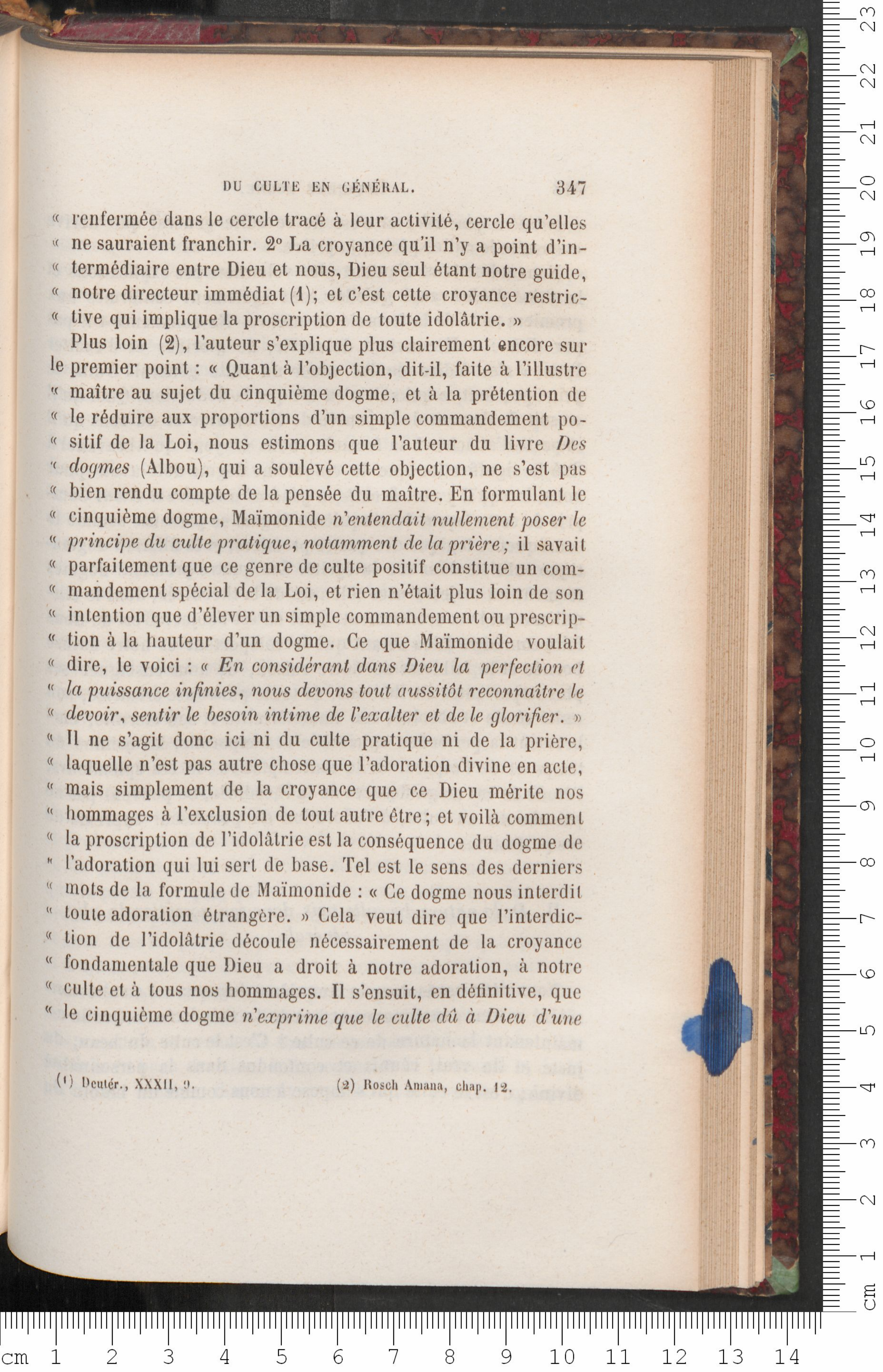
(1) Deutér., XII, 31.
(2) *Guide*, IIIe partie, chap. 29.
(3) Deutér., XII, 3.
(4) Voir deuxième dogme, préambule.
(5) *Guide*, IIIe partie, chap. 39.

oppose au cinquième dogme de Maïmonide. N'est-il pas juste, n'est-il pas logique de s'abstenir de confondre dans la foule des commandements religieux celui qui les domine de si haut, qui à lui seul absorbe une notable portion des lois positives? Ne convient-il pas d'assigner une place à part à une loi qui, comme le dit Maïmonide lui-même d'après la tradition, résume en elle toute la Loi ?

Mais il se présente encore une autre objection, moins facile à écarter. Même en reconnaissant la valeur dogmatique de l'adoration divine, mise en opposition avec l'idolâtrie, on ne voit pas encore la nécessité d'en faire un dogme spécial. Elle rentrerait plus ou moins dans celui du monothéisme, diamétralement opposé à toutes les nuances comme à toutes les conséquences du polythéisme, tel que nous l'avons exposé *in extenso* (1).

Pour saisir la vraie pensée de Maïmonide, ou plutôt la signification claire et précise que le cinquième dogme doit avoir pour nous, nous ferons connaître encore l'opinion d'Abravanel, qui s'exprime à ce sujet dans les termes suivants (2) : « Le « cinquième dogme (comme tous les autres) contient deux « principes ou croyances : 1° La croyance qu'il faut rendre un « culte à Dieu, l'obligation de lui adresser nos hommages « comme à celui qui possède la toute-puissance, qui procède « en agent libre et spontané. A ce titre, il a seul droit à notre « culte et à nos louanges, à l'exclusion des planètes, des « sphères célestes et des archanges ou esprits purs, dont la « puissance est finie, limitée, réglée, subordonnée. A quoi « bon adresser nos prières à des êtres qui sont impuissants à « opérer librement et spontanément le bien comme le mal? Car, « bien que les sages affirment que les esprits purs possèdent « la liberté et la volonté, et que les corps célestes eux-mêmes « sont doués d'intelligence et de vie (3), il n'en est pas moins « certain que cette liberté, si toutefois ils la possèdent, est

(1) Voir deuxième dogme, chap. IV.
(2) Rosch Amana, chap. 8.
(3) *Guide*, IIe partie, chap. 5.



« renfermée dans le cercle tracé à leur activité, cercle qu'elles « ne sauraient franchir. 2° La croyance qu'il n'y a point d'in- « termédiaire entre Dieu et nous, Dieu seul étant notre guide, « notre directeur immédiat (1); et c'est cette croyance restric- « tive qui implique la proscription de toute idolâtrie. »

Plus loin (2), l'auteur s'explique plus clairement encore sur le premier point : « Quant à l'objection, dit-il, faite à l'illustre « maître au sujet du cinquième dogme, et à la prétention de « le réduire aux proportions d'un simple commandement po- « sitif de la Loi, nous estimons que l'auteur du livre *Des* « *dogmes* (Albou), qui a soulevé cette objection, ne s'est pas « bien rendu compte de la pensée du maître. En formulant le « cinquième dogme, Maïmonide *n'entendait nullement poser le* « *principe du culte pratique, notamment de la prière;* il savait « parfaitement que ce genre de culte positif constitue un com- « mandement spécial de la Loi, et rien n'était plus loin de son « intention que d'élever un simple commandement ou prescrip- « tion à la hauteur d'un dogme. Ce que Maïmonide voulait « dire, le voici : « *En considérant dans Dieu la perfection et* « *la puissance infinies, nous devons tout aussitôt reconnaître le* « *devoir, sentir le besoin intime de l'exalter et de le glorifier.* » « Il ne s'agit donc ici ni du culte pratique ni de la prière, « laquelle n'est pas autre chose que l'adoration divine en acte, « mais simplement de la croyance que ce Dieu mérite nos « hommages à l'exclusion de tout autre être; et voilà comment « la proscription de l'idolâtrie est la conséquence du dogme de « l'adoration qui lui sert de base. Tel est le sens des derniers « mots de la formule de Maïmonide : « Ce dogme nous interdit « toute adoration étrangère. » Cela veut dire que l'interdic- « tion de l'idolâtrie découle nécessairement de la croyance « fondamentale que Dieu a droit à notre adoration, à notre « culte et à tous nos hommages. Il s'ensuit, en définitive, que « le cinquième dogme *n'exprime que le culte dû à Dieu d'une*

(1) Deutér., XXXII, 9.

(2) Rosch Amana, chap. 12.

« *manière générale;* et c'est de ce culte général que dérive « ensuite le culte spécial, la prière. »

Nous admettons d'autant plus volontiers ces explications et la thèse d'Abravanel qu'elles sont également conformes aux premiers mots de la formule du maître. Ne commence-t-il pas par dire : « Il convient de servir, de glorifier et d'exalter Dieu, » c'est-à-dire de lui vouer un culte général? Voilà le principe; tout ce qui suit n'en est que la déduction. Quoi qu'il en soit finalement de la pensée de Maïmonide et du sens qu'il importe d'attacher à sa formule, nous croyons qu'Abravanel a fixé la signification que le cinquième dogme doit avoir pour nous, lorsqu'il y voit *le culte en général à rendre à Dieu*. Compris de cette façon, le cinquième dogme se présente comme la conséquence logique des quatre premiers, et la filiation dogmatique subsiste dans son intégrité. Les quatre premiers dogmes forment les majestueuses colonnes de la théodicée, dont le cinquième est le couronnement. Quel en est l'objet? C'est de nous faire connaître Dieu autant que le comportent et notre nature bornée et la faiblesse de notre raison, de nous enseigner ses plus importantes attributions, sa toute-puissance créatrice, son unité réelle et absolue, son immatérialité et son éternité, embrassant la perfection spirituelle et temporelle, les confins du temps et de l'espace. Or la contemplation de ces splendeurs, l'étude de ces magnificences de la théodicée, ne peuvent pas ne pas aboutir au culte, à l'adoration du possesseur suprême de ces perfections.

II. *De la nature du culte pris dans son acception la plus générale.*

Nous définissons donc le cinquième dogme : « Le culte considéré comme conséquence et but de la théodicée. » Quelle est maintenant la nature de ce culte? C'est le culte du beau, du juste et du vrai, réunis et confondus dans la personnalité divine; c'est le culte qui s'impose à nous comme un besoin du

cœur et de l'âme plus encore que comme un devoir de conscience, le besoin d'admirer et de glorifier la souveraine perfection. Tout le monde sait combien le spectacle du beau frappe notre imagination et nos sens : beau physique, beau plastique, beau moral, sous toutes les formes possibles le beau nous émeut, nous charme, nous arrache des cris d'étonnement et d'amour. Soit que nous tombions en extase à l'aspect d'une œuvre d'un grand maître, ou à la contemplation d'un site pittoresque, ou au spectacle d'une scène grandiose de la nature, tels que le fronton de l'Acropole, le dôme de Saint-Pierre, les vierges de Raphaël, une riche et belle campagne couverte d'une végétation luxuriante et se déroulant à perte de vue, le pic neigeux des Alpes semblant percer la nue, les vagues en fureur se brisant contre le roc immobile ; soit que notre cœur tressaille, remué jusque dans ses fondements, au récit d'un trait de charité, de courage ou de dévouement héroïque; soit enfin que notre intelligence, jouissant de ses conquêtes, comprenant les miracles de la science, se rendant compte des progrès réalisés dans l'étude des facultés divines et humaines, y puise comme un avant-goût des félicités impérissables et spirituelles, un besoin irrésistible vient s'emparer de tout notre être, nous force à exprimer les sentiments qui nous débordent, à les traduire, selon le rang que l'on occupe dans la hiérarchie intellectuelle, en cris entrecoupés, en interjections, en exclamations, en paroles de gratitude, en chants, ou enfin en longues et profondes méditations. Il y a là tout un ordre de sentiments et de pensées, avec des racines si profondes dans notre être, que la poésie lyrique, qui en est le langage, offre les plus nombreux et les plus anciens chefs-d'œuvre dans toutes les langues et chez tous les peuples, par la raison bien simple que, partout et toujours, on a eu des yeux pour voir, des oreilles pour entendre et un cœur pour sentir. Or ces spectacles, ces harmonies de la nature, ces actes d'héroïsme, ces chefs-d'œuvre de la science ou de la vertu, ne sont en somme qu'autant de côtés partiels du beau, fractions infinitésimales de la beauté et de la perfection idéales. Comment donc serait-il possible qu'après

avoir contemplé Dieu dans sa sagesse et sa puissance créatrices, dans l'harmonie des mondes, dans ce cachet de l'infini montrant la main et la pensée du maître au sein de l'infinie variété, dans ces myriades de globes suspendus dans le vide, dans le gouvernement des sociétés, dans ces générations qui se succèdent en se transmettant le mot d'ordre de l'humanité, répondant les unes après les autres au souverain appel du créateur, dans cet homme, type de la beauté plastique et du beau idéal, comment serait-il possible de ne rien ressentir pour le sublime ordonnateur de tant de merveilles? comment se défendre de louer, de glorifier et de bénir celui qui est tout à la fois le génie, la gloire et la bonté? Et voilà comment l'adoration divine est le résultat certain, la conséquence infaillible de la théodicée, de l'étude de la création matérielle et intellectuelle, de la contemplation de celui qui réside et au septième ciel, et à côté du plus infime ver de la terre.

Il est donc bien entendu qu'il ne s'agit ni d'un culte positif, local, national, déterminé, fixé dans ses détails, ni spécialement du culte tracé et réglé par Moïse. Il ne peut être question ici que de l'adoration offrant un caractère universel, de l'expression des hommages à rendre à Dieu par tous les hommes, voire même par la nature tout entière. Bénir et louer le créateur, non pas à titre de protecteur et de bienfaiteur particulier de tel peuple ou de tel individu, mais pour ses bontés infinies, embrassant toutes les existences disséminées dans le temps et dans l'espace, l'exalter et le glorifier parce qu'il est le beau, le vrai et le juste absolus, tel est l'objet de ce culte général, nous allions dire *impersonnel*, que chacun de nous doit rendre à Dieu, et qui peut se traduire en sentiments et en pensées aussi bien qu'en actes et en paroles. Nous ajouterons seulement que ce culte sera d'autant plus complet qu'il réunira en lui ces diverses manifestations de l'activité humaine. Il sera démontré que la religion positive n'est pas autre chose que la réglementation de cette religion naturelle qui a sa source dans la connaissance de Dieu, réglementation utile, nécessaire même, mais qui serait un non-sens si elle ne correspondait à ce culte

intime qui, nous l'avons dit, semble un besoin plus encore qu'un devoir.

On objectera peut-être que si ce culte de la créature envers le Créateur nous est inné, s'il est écrit partout, si nous pouvons le lire en toutes lettres à la voûte du ciel, sur la croûte de la terre comme au fond de notre conscience, à quoi bon en faire un dogme religieux, à quoi bon l'intervention de la théologie venant proclamer et enseigner ce que chacun de nous trouve en lui et tout autour de lui? Objection puérile, qui ne soutient pas l'examen. Sans doute, l'adoration divine est un besoin, mais un de ces besoins auxquels on ne s'empresse guère de satisfaire, un de ces besoins élevés que nous sacrifions facilement à d'autres plus vulgaires, plus matériels et plus impérieux dans leurs exigences, un de ces besoins qui ne sollicitent que les natures d'élite, les cœurs purs, les esprits nobles. Eh bien, par ses enseignements comme par ses exemples, la religion, s'appuyant sur la théodicée, se plaît à en étendre l'application à tous, pour leur plus grand bonheur temporel et spirituel. Et puis, ce que la religion tient essentiellement à nous apprendre à cet égard, ce que l'homme n'aura jamais trouvé en lui-même, ce qu'il n'a pu apprendre et savoir que grâce à une révélation d'en haut, c'est que ce culte dont nous l'honorons ne lui est pas indifférent; que c'est un culte agréable à Dieu, qu'il l'agrée, qu'il en jouit, qu'il s'en délecte toutes les fois qu'il est sincèrement et respectueusement offert. Or c'est justement cette complaisance que Dieu éprouve à recevoir les hommages de la faible créature, qui nous fait de ce culte un devoir, une sainte obligation, et le constitue en dogme.

Après avoir ainsi fixé le sens et déterminé le caractère du cinquième dogme, constaté qu'il vient poser le principe de l'adoration basée sur la connaissance de Dieu et de ses perfections indicibles, indiqué sa filiation avec les quatre premiers dogmes, reconnu dans le culte en général la conséquence et le but de la théodicée, nous allons, fidèle à notre méthode, l'étudier successivement dans l'Écriture, dans la tradition et dans l'école théologique.

CHAPITRE Ier. — Du culte en général selon l'Écriture.

§ 1er. *Le culte avant la révélation historique.*

Chacun des dogmes précédents nous a fourni l'occasion de prouver que le saint livre de la Loi aime à nous instruire par l'exemple au moins autant que par le précepte, et que Moïse affecte beaucoup ce double enseignement, à la fois théorique et pratique. Nous allons voir que le cinquième dogme, loin de faire exception à cette règle, à ce mode d'instruction efficace, va nous en offrir une nouvelle et éclatante confirmation. On ne saurait d'abord mieux démontrer la spontanéité et le besoin naturel de l'adoration divine qu'en la faisant remonter jusqu'à l'origine même du genre humain. Si le texte biblique ne le dit pas expressément d'Adam, il y est suppléé par la tradition, qui attribue au premier homme, non-seulement l'expression d'actions de grâces adressées au Dieu créateur, mais jusqu'à des sacrifices offerts sur l'autel (1), affirmant par là l'impossibilité pour l'homme de rester indifférent, froid et impassible en présence de son Dieu. Mais la constatation est formelle pour Abel et Caïn ; il est raconté avec précision que tous deux ils apportèrent leurs offrandes à Dieu : Caïn, des fruits de la terre, Abel, les plus gros béliers de son troupeau (2). Il importe de remarquer que, la première fois où il est question d'un culte offert à Dieu, l'Écriture ne se borne pas à enregistrer le fait ; elle a soin d'en fixer le sens et d'en déterminer les conditions. Elle a hâte de poser deux points qui sont comme les fondements de l'adoration divine : le premier, c'est que, ainsi que nous l'avons indiqué déjà, Dieu se plaît à recevoir les hommages de

(1) Beréschith Rabba, sect. 16 ; Vayikra Rabba, sect. 2.

(2) Genèse, IV, 3 et 4.

l'homme; que, loin de les repousser par l'indifférence ou le dédain, de les considérer comme indignes de sa grandeur et de sa gloire, il semble les provoquer ou du moins les encourager; le second point, c'est que le culte, sous n'importe quelle manifestation, doit partir du cœur (1); c'est que l'offrande présentée à Dieu sera l'expression vive et bien sentie de notre gratitude, de notre amour, de notre admiration, en un mot, qu'il y aura parfait accord entre l'acte et la pensée qui le dirige. Tout cela est dit de la manière la plus claire dans ces mots : « Dieu se tourna vers Abel et son offrande, mais se détourna de celle de Caïn (2). » Mais l'Écriture ne se contente pas de nous faire connaître la pensée de Dieu à l'égard du culte de sa créature; elle nous apprend que Dieu se plaît à la communiquer à Caïn, quand il lui reproche sa tristesse, sa sombre humeur, lui indiquant par là qu'il ne veut pas d'hommages forcés et contraints, mais d'une conduite droite, sincère, de bons sentiments qui se reflètent sur la physionomie, d'un culte noble et désintéressé, d'une volonté maîtresse et non esclave des passions (3). On ne saurait assez faire ressortir l'importance de ce fait de l'acceptation de l'offrande d'Abel, en opposition avec le rejet de celle de Caïn; ce n'est rien moins que la base même de toute religion. Tout le monde connaît l'objection élevée par la philosophie, tant ancienne que moderne, contre l'efficacité du culte et de la prière. Elle enseigne sur tous les tons qu'on ne saurait ni plaire ni déplaire à celui qui n'a rien à craindre ni à espérer de nous, qui n'a que faire de nos hommages, de nos louanges, de nos bénédictions, de nos actions de grâces. C'est contre cette assertion spécieuse que la Bible proteste par le récit des offrandes de Caïn et d'Abel. Il n'est pas vrai, semble-t-elle nous dire, que Dieu ne se soucie pas de notre adoration; il n'est pas vrai que Dieu dédaigne le culte de la créature; c'est si peu vrai qu'il se met à prescrire à Caïn une règle de conduite, à lui enseigner de quelle façon il désire être adoré et honoré. Il fait

(1) רחמנא לבא בעי, Synhédrin, 106.

(2) Genèse, IV, 4 et 5.

(3) Genese, *v.* 6 et 7.

plus encore : il lui révèle la notion de la pénitence, du repentir, du retour vers Dieu (1) ; il lui apprend que le pécheur peut réparer ses fautes, à la seule condition d'asservir les mauvais aux bons instincts, arriver ainsi à résipiscence et relever la tête (2). Voilà ce que l'Écriture tient à nous inculquer la première fois qu'il est question d'offrandes et d'hommages adressés à la Divinité. Arrière donc cette doctrine désolante qui prétend renfermer Dieu dans sa grandeur retirée et concentrée, sans lien d'affection et de sympathie avec ses œuvres ! Un autre enseignement qui découle de ce récit, c'est l'immense importance, au point de vue religieux et moral, de ces faits antéhistoriques que le vulgaire considère comme une superfétation et qui constituent les fondements mêmes de la religion.

C'est bien à cause de l'influence bienfaisante qu'est appelé à exercer sur les hommes le principe de la complaisance du créateur dans le culte de sa créature, que la Thora ne se borne pas à l'affirmer une fois pour toutes ; elle revient à la charge, elle le répète à diverses reprises, comme il convient à l'endroit d'une vérité de cette portée. C'est ainsi qu'à propos de Noé elle nous informe qu'à sa sortie de l'arche, ce patriarche s'empressa de remercier Dieu de sa délivrance miraculeuse, en lui offrant un sacrifice de tous les animaux purs et de tous les oiseaux purs dont les espèces avaient été conservées avec lui dans l'arche. — Et Dieu, est-il dit, se délecta de l'odeur agréable de ce sacrifice, et il fit serment de ne plus punir la terre à cause de l'homme, de ne jamais plus exterminer la race des vivants (3). — Il ne faudrait pas toutefois voir dans ce récit la simple répétition de celui de Caïn et d'Abel ; ce serait méconnaître la profondeur de l'esprit biblique et la richesse de ses enseignements. Le récit du sacrifice de Noé ajoute quelque chose à la leçon renfermée dans le premier : il nous révèle la nature de la satisfaction que procure à Dieu le sacrifice qu'on lui offre ; il nous explique les effets de ce contentement, les avantages qui en résultent pour l'hu-

(1) Beréschith Rabba, sect. 22.
(2) Genèse, *l. c.*
(3) Genèse, VIII, 20 et 21.

manité; il nous fait savoir que l'offrande de Noé eut pour conséquence de sauver le genre humain d'un nouveau cataclysme, c'est-à-dire, en d'autres termes, que tant qu'il y aura un culte, une religion, une adoration, un sentiment de reconnaissance pour les bienfaits de Dieu et de vénération pour sa gloire et sa majesté, l'humanité ne périra pas. Telle sera la condition de son existence, et la terre et le monde ne retomberont dans le chaos que si le genre humain tout entier arrivait à oublier Dieu, que si le nom de Dieu cessait d'être invoqué sous la voûte du ciel. On ne saurait exprimer, ce nous semble, en termes meilleurs, et le plaisir que Dieu éprouve de l'adoration de l'homme et le salut du monde qui en est la récompense. Est-ce tout? la Bible ne nous a-t-elle plus rien à apprendre sur les effets du culte, sur la force du lien qu'il établit entre le créateur et la créature? Non, il y a mieux encore : le sacrifice d'Isaac nous indiquera un nouveau progrès dans cette voie sainte. Là aussi le sacrifice offert est agréé et réputé accompli (1); mais la récompense est nouvelle et d'une nature supérieure. La race du patriarche sera bénie et deviendra une source de bénédictions pour tous les peuples de la terre (2); c'est-à-dire que la rémunération est toute spirituelle, consistant dans la propagation et la fécondation de la vérité religieuse au sein de l'humanité.

Il suffit donc d'un regard intelligent et attentif fixé sur les récits de la Genèse, pour y découvrir et suivre pas à pas le développement parallèle des grâces divines avec le culte progressif de l'homme. Dieu rejette d'abord l'offrande de Caïn, ne voulant pas d'hommages contraints, manquant du sentiment de générosité; il agrée celle d'Abel, mais il ne le sauve pas, parce que son culte, tout en partant d'un sentiment meilleur, ne s'était manifesté qu'à la suite, à l'imitation de celui de Caïn (3); il manquait donc d'initiative, de spontanéité. Il accepte le sacrifice de Noé, à la fois spontanément et convenablement offert, et il lui accorde en retour la conservation matérielle du genre

(1) Genèse, XXII, 12.

(2) *Ibid.*, *v.* 17 et 18.

(3) Genèse, IV, 4. והבל הביא גם הוא.
Cf. Ikarim, IIIe partie, chap. 7 et 15.

humain et la stabilité des lois de la nature (1). Cependant le culte de Noé laisse quelque chose à désirer : il est offert à la suite d'un service rendu, en échange de son salut au sein du cataclysme universel ; il est inspiré par le sentiment de la reconnaissance ; il s'impose au patriarche comme une sainte obligation morale, sinon comme un devoir rigoureux et positif. C'est en quelque sorte un culte passif, rien ne nous affirmant que Noé en eût conçu la pensée s'il n'avait pas été lié envers Dieu par le sentiment impérieux de la gratitude. A ce point de vue donc le sacrifice d'Isaac l'emporte sur tous les précédents. Aussi croyons-nous devoir nous arrêter devant ce grand fait, qui contient le germe de la prédestination et de la mission d'Israël.

§ 2. *Le sacrifice d'Isaac.*

Avant tout il importe de remarquer que le sacrifice d'Isaac n'est provoqué par aucun fait précédent, pas plus par un sentiment de crainte que par une pensée de reconnaissance. Ici la narration forme un épisode entièrement détaché de ce qui précède comme de ce qui suit. C'est Dieu qui réclame subitement cette preuve d'extrême dévouement, et Abraham y souscrit avec autant de joie que d'ardeur. C'est le modèle le plus parfait du culte d'amour ; c'est la forme la plus noble de l'adoration divine, de celle qui n'a pour mobile ni la crainte, ni l'espoir, ni la reconnaissance, mais qui est puisée dans la connaissance de Dieu, dans l'étude de sa grandeur et de sa perfection, dans cette conviction que l'homme ne saurait jamais assez adorer et servir Dieu, même en lui offrant ce qu'il possède de plus cher et de plus précieux. Que fait-il pour réaliser cette pensée ? Surpassant Caïn, qui offre les fruits de la terre, Abel, qui fait hommage de gras béliers, Noé, qui présente sur l'autel un spécimen de tous les animaux et oiseaux purs, il prend pour mesure de son offre la grandeur de son amour divin. Il n'hésite donc pas

(1) Ikarim, VIII, 22.

un instant à choisir l'être qui lui est le plus cher, qu'il préfère à lui-même, le seul propre à le continuer, ce fils unique, cet enfant du miracle, obtenu par une faveur du ciel dans sa haute vieillesse, ce rejeton sur qui reposent toutes ses joies comme toutes ses espérances de paternité. Ici l'on ne peut se défendre d'admirer le rapport entre l'offrande et la récompense. Cette postérité, cette race, cette série de générations qu'Abraham offre à Dieu d'un seul coup dans la personne de son enfant, Dieu l'agrée, l'accueille, l'accepte formellement. Oui, Dieu accepte le sacrifice à sa façon, en promettant au père des croyants d'en faire une race sainte et prédestinée, une race qui non-seulement conservera dans son propre sein cette tradition de la religion d'amour et du culte d'enthousiasme, mais encore la répandra, comme un canal de bénédiction, parmi tous les peuples de la terre. On ne saurait donc dire que l'offrande d'Abraham est repoussée; elle est acceptée d'une façon digne de la bonté infinie, qui lui explique ce qu'il fallait entendre par cette *consécration* de son fils unique. Le fils, la postérité du patriarche reste consacrée à Dieu, mais de la manière la plus utile à elle-même et à tout le genre humain. Ce fait capital de l'histoire sainte renferme sans doute tout le secret de l'élection d'Israël, qui n'excite tant d'incrédulité, de dédain ou d'envie, que parce qu'on la comprend si peu; de cette élection qui est pour Israël lui-même tantôt une source de tribulations, tantôt une occasion, un prétexte de sotte et puérile vanité, et qui n'est pas autre chose, en définitive, que l'acceptation de l'offrande d'Abraham. L'élection d'Israël serait donc la juste rémunération de celui qui voulait se donner tout entier à Dieu dans la personne de son fils unique. Que l'on ne prenne pas notre interprétation du sacrifice d'Isaac pour une simple hypothèse; elle semble confirmée par le témoignage éclatant d'un texte prophétique: — Et toi, ô Israël, s'écrie le prophète, Jacob, mon serviteur, toi que j'ai choisi, semence d'Abraham, mon ami (1). — Le sacrifice d'Abraham, avec toutes ses consé-

(1) Isaïe, XLI, 8.

quences, est dans cette apostrophe : *Je t'ai choisi comme postérité d'Abraham*, c'est-à-dire comme celle qui me fut offerte par lui ; *semence d'Abraham, mon ami;* mon ami, ce beau titre dont Abraham seul, ainsi que le constate la tradition, fut jugé digne, résume tout ce qu'il y avait de sublime dans l'offrande du patriarche, et nous dit qu'il sut réaliser dans toute sa plénitude le culte d'amour.

Un autre enseignement, non moins important, qui résulte du récit du sacrifice d'Isaac, c'est que ce culte d'amour, cette adoration pure ne connaissant ni restriction ni réserve est indépendante de la religion positive et officielle ; elle lui est antérieure et supérieure, puisque Abraham s'est élevé à cette hauteur sans avoir passé par la filière et la voie toute tracée de la révélation historique. A Dieu ne plaise que nous allions affaiblir les bases indestructibles de la religion révélée et du culte public, dont les causes seront exposées, s'il plaît à Dieu, lorsque nous aborderons le dogme de la révélation. Mais nous avons besoin d'affirmer cette grande vérité que le culte d'amour n'est subordonné à aucune des conditions de temps, de lieu, de circonstances, de pratiques normales, de sacerdoce et de cérémonies; qu'il existe avec ou sans ces éléments, ayant sa source dans une révélation primordiale que chacun de nous porte en lui-même et qui est alimentée par les sucs nutritifs de la connaissance de Dieu.

Enfin une dernière leçon, la plus efficace, la plus profitable au point de vue de la théodicée, c'est que, comme il a été constaté déjà, Dieu éprouve une immense satisfaction du culte qui lui est rendu par la créature, et cela en raison directe de la pureté, du désintéressement et des aspirations idéales dont il est l'expression. Dieu jouit de cette adoration; il en est heureux, non-seulement dans le présent, sauf à l'oublier le lendemain, ainsi que cela se pratique chez l'homme, pour qui le sentiment de la reconnaissance est une peine presque aussi souvent qu'un plaisir. Non, Dieu en jouit toujours ; et comme les moments du temps se confondent dans son éternité, il n'y a chez lui ni oubli ni souvenir, mais constante et éternelle perception. Nous le voyons bien par cettte promesse de bénir la postérité

d'Abraham sans y fixer un terme quelconque, par cette promesse si éloquemment rendue par la tradition dans cette saisissante image — que la cendre de l'holocauste reste à jamais fraîchement amoncelée sous le regard de Dieu (1); — touchante et consolante doctrine, contre laquelle ne cesseront de se briser les défiantes suggestions de la froide raison et les maigres objections d'un scepticisme dissolvant. Elles ne prévaudront pas contre cette affirmation de l'Écriture, contre cette certitude de l'histoire sainte nous montrant Moïse qui invoque en faveur d'Israël le souvenir des mérites des patriarches (2), ni contre l'autorité de la tradition, qui nous engage à en invoquer le bénéfice, aujourd'hui, après trois mille ans, comme à l'heure même de la consommation du sacrifice.

§ 3. *Le culte en général, c'est-à-dire le culte d'amour enseigné par Moïse.*

En présence de cette doctrine sur l'adoration pure et le culte spontané déposés dans les récits primitifs de la Genèse, Moïse pouvait se dispenser d'y ajouter sa propre sanction, d'autant plus que c'était sa mission de substituer à la religion naturelle une religion révélée et positive. Et pourtant, il ne croit pas pouvoir les passer sous silence. Aimer Dieu, l'aimer par la connaissance de sa sagesse, de sa puissance, de sa bonté infinies, de toutes ses perfections, l'aimer comme on aime le beau, le sublime, comme on aime tout ce qui provoque en nous l'activité de la pensée, la fougue de l'imagination, les ardeurs de l'enthousiasme, n'est-ce pas le culte que Moïse prescrit sous la forme du commandement d'aimer Dieu, si souvent répété dans le Deutéronome (3)? Si le législateur n'avait pas compris et essayé de faire comprendre la théorie du culte d'amour, il n'en eût pas fait l'objet de si vives et fréquentes instances.

(1) Beréschith Rabba, sect. 55.
(2) Exode, XXXII, 13; Deut., IX, 27.
(3) Deutér., VII, 9; X, 12; XI, 1 et 13; XIII, 4; XXX, 16 et 20.

Comment d'ailleurs le doute serait-il possible en présence du texte qui vient souder l'amour de Dieu à l'unité de Dieu, quand, après la confession du monothéisme, il dit : — Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir (1) ? — Voilà bien le culte d'amour, rapportant tout à l'Être aimé : fortune, santé, vie, intelligence, biens physiques et trésors moraux ; le culte d'amour, qui ne consiste pas dans quelques légers sacrifices ou dans certaines pratiques vulgaires auxquelles l'habitude et la routine ont bien plus de part que la pensée et le sentiment ; le culte d'amour, qui plonge ses racines dans les sources vitales du cœur et dans les profondeurs de l'âme ; le culte d'amour, où *les moyens*, c'est-à-dire tout ce qui est matériel, sont abandonnés au *cœur* et à *l'âme;* le culte d'amour, fondé, fortement assis sur la connaissance de Dieu, attendu qu'il n'est guère posssible d'aimer de cœur et d'âme ce que l'on ne connaît pas ; le culte d'amour, réclamant de nous ce que nous possédons de meilleur sous le triple rapport du sentiment, de la pensée et de l'action : *le cœur*, résidence de toutes les nobles passions, médiateur entre l'agent qui conçoit et celui qui exécute, creuset où l'idée vague et confuse devient réalité, laboratoire où la sensation grossière subit sa transformation idéale ; *l'âme*, siége de l'entendement, de la connaissance, de la raison, de la vérité, de ce souffle de vie qui fait de l'homme l'image de Dieu ; *le pouvoir*, c'est-à-dire l'ensemble des facultés corporelles qui nous servent à traduire la religion et la morale en actes. Rien que par cette juxtaposition du culte d'amour à côté du culte unitaire, Moïse nous révèle sa pensée au sujet de l'adoration pure et spontanée, conséquence infaillible de la connaissance de Dieu. Il fait plus encore : jaloux de le faire pénétrer dans l'instinct des masses, il attache au culte d'amour la sanction des peines et des récompenses ; il menace Israël du courroux du Seigneur si son culte n'est pas inspiré par la joie du cœur. — Tu n'as pas voulu servir l'Éternel, ton Dieu, lui dit-il, avec joie et de bon cœur; eh

(1) Deutér., VI, 5.

bien, tu serviras ton ennemi, courbé sous le poids des misères et de l'affliction (1).

On ne saurait donc prendre le change sur la vraie pensée de Moïse au sujet du culte et des hommages libres et spontanés à rendre à Dieu. Il nous montre sous toutes ses faces, il fait briller à nos yeux dans toute sa splendeur immatérielle cette adoration et ce culte d'amour sans lesquels la religion positive n'est plus qu'un corps sans âme.

§ 4. *Le culte d'amour et d'enthousiasme spécialement professé dans les psaumes.*

Les livres prophétiques ne se font pas faute de porter témoignage en faveur du culte d'amour. Seulement, au lieu de l'énoncer sous une formule plus ou moins dogmatique, ils l'inspirent, ils le communiquent par leur langage sublime, par leurs grandioses images, leur inimitable éloquence, leurs incomparables tableaux, où ils retracent les perfections divines. Mais, nous l'avons constaté déjà (2), il existe un livre saint qui a été composé, en grande partie sinon tout entier, sous l'inspiration de cette pensée d'adoration universelle. Qui ne connaît le livre des psaumes, les poésies de David, où le lyrisme atteint à des hauteurs inaccessibles? Une rapide analyse des nombreux psaumes consacrés à la célébration de la gloire de Dieu est le meilleur cours d'instruction de ce que nous appellerons le culte d'amour et d'enthousiasme.

Nous allons donc nous livrer à cette revue sommaire, dont les conséquences surgiront d'elles-mêmes.

Psaume VIII. — Si je contemple les cieux, ô Seigneur, œuvre de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as façonnées, je trouve l'homme, si petit, indigne de ta sollicitude. Mais quand j'étudie l'homme en lui-même, je reconnais en lui presqu'un

(1) Deutér., XXVIII, 48.
(2) Voir Introduction générale, p. 43-45.

Dieu; j'aperçois sur son front l'auréole de ta gloire et de ta majesté, et je le salue maître de la création : animaux, végétaux, immensité de l'Océan, tu as tout mis à ses pieds. Et alors, ô Seigneur, je confesse que tu es grand sur la terre (comme dans le ciel). (Culte fondé sur le spectacle de la création et de l'intelligence humaine.)

Psaume XIX. — Ce ciel qui raconte la gloire de Dieu, ce firmament qui accuse l'empreinte de sa main, cette succession régulière du jour et de la nuit, qui semblent se transmettre le mot d'ordre du Créateur; ce soleil qui, chaque matin, apparaît sur l'horizon, heureux comme le nouvel époux sortant du lit nuptial, joyeux comme le guerrier courant à la victoire; cette loi divine, aussi parfaite, aussi admirable dans son genre que les merveilles de la création : telle est la double base sur laquelle le poëte sacré veut asseoir l'adoration pure de Dieu. (Culte fondé sur le spectacle de la nature et sur la loi divine.)

Psaume XXIX. — Rendez à Dieu gloire et hommage; admirez, adorez la voix de Dieu qui murmure dans les eaux, la voix de Dieu qui se fait entendre, claire et distincte, dans le bruit du tonnerre, dans le mugissement des vagues, dans l'ouragan qui brise les cèdres du Liban, dans les langues de feu qui accompagnent la foudre, dans la chute des feuilles de la forêt dénudée, dans l'écho qui ébranle les solitudes du désert. (Culte prenant sa source dans les phénomènes météorologiques.)

Psaume XXXIII. — On y chante le Dieu qui sait allier la bonté à la justice; on y met en regard de la fragilité des œuvres humaines la stabilité des desseins de Dieu; on montre Dieu surveillant du haut des cieux tous les individus, tous les habitants de la terre, le créateur des intelligences, qui en connaît parfaitement les ressorts et les moyens d'activité; enfin on y proclame la providence comme Dieu de la guerre, dirigeant à son gré le sort des batailles. (Culte fondé sur la stabilité et la providence de Dieu.)

Psaume XLVI. — La protection de Dieu est un refuge assuré contre les tremblements de terre et les tempêtes de l'Océan. A la voix de Dieu, les peuples gémissent, les empires chancellent

et les continents se dissolvent ; à sa volonté, la ruine, la dévastation et tous les fléaux se promènent d'une extrémité du monde à l'autre. (Culte fondé sur la toute-puissance de Dieu.)

Psaume XLVII. — Dieu est le roi des nations ; il est assis sur son trône sacré ; acclamez donc, ô peuples, le juge suprême, le roi redoutable ; annoncez sa présence par vos cris et vos applaudissements. Sonnez, trompettes, retentissez, Schofar, annoncez le lit de justice du Seigneur. (Culte fondé sur la justice de Dieu.)

Psaume L. — Dieu ne te demande, ô fidèle, ni taureaux ni béliers. N'est-il pas le maître de toutes les bêtes foraines, de la gent volatile et des animaux gigantesques? Espères-tu faire goûter à Dieu la chair des agneaux, ou lui faire boire le sang des boucs? Offre-lui des actions de grâces ; sers-le par ta fidélité à tes engagements ; abstiens-toi de l'injustice, de la rébellion contre la loi morale, de toute complicité dans le vol, la luxure, la calomnie, la médisance : voilà le culte qui plaît au Seigneur, qui lui fait honneur ; et le salut divin appartient à ceux qui savent observer scrupuleusement l'équilibre moral. (Culte fondé sur l'observation des lois morales, indépendamment des rites et sacrifices.)

Psaume LXV. — Dieu est l'espoir des continents comme des îles jetées dans les mers lointaines. C'est avec une force égale qu'il fixe la base des montagnes, qu'il calme l'Océan en fureur et les peuples en révolution ; par sa providence et sa sollicitude incessantes, il abreuve la terre, la féconde, l'arrose par d'innombrables canaux, couvre les champs comme d'un magnifique tapis, et dispense à toute la nature ses trésors de bien-être et d'abondance. (Culte fondé sur le bienfait du renouvellement constant de la nature.)

Psaume LXVII. — Toute la terre reconnaît ton influence, ô Seigneur, toutes les nations ta souveraine délivrance. Les peuples te louent, ô Dieu ; tous les peuples te rendent des actions de grâces. (Adoration universelle. On sait le rôle considérable que joue ce psaume dans la liturgie.)

Psaume LXXXVI. — Le chantre sacré y proclame de nouveau

le culte rendu à Dieu par toute l'humanité. Tu es plein de grâces, dit-il, pour tous ceux qui t'invoquent. Toutes les nations que tu as faites viennent se prosterner devant toi et honorer ton nom. (Adoration universelle.)

Psaume LXXXIX. — Point de comparaison possible, s'écrie le poëte, entre le Seigneur et les habitants de l'empyrée, appelés aussi les fils de Dieu. Il est glorifié par les archanges, il est redouté même des esprits purs qui vivent dans son entourage. A toi le ciel, à toi la terre ; l'univers et tout ce qu'il contient sont ton œuvre ; le nord et le sud te doivent leur existence ; les montagnes sourcilleuses chantent ton nom ; ton trône est fait de justice et de générosité ; ton avant-garde, c'est la grâce et la vérité. (Culte fondé sur le dogme de la création.)

Psaume XC. — Tu embrasses l'existence universelle par le temps comme par l'espace : avant la naissance des montagnes, avant l'enfantement de la terre et du système du monde, depuis l'éternité jusqu'à l'éternité, c'est toi qui es Dieu. Mille années sont pour toi comme un seul jour,... tandis que nous, nous passons comme l'herbe des champs, qui, poussée le matin, est desséchée et flétrie le soir. (Culte fondé sur le principe de l'infini.)

Psaume XCI. — L'auteur chante le bonheur du juste et son triomphe de tous les obstacles ; il réduit à sa juste valeur la prospérité du méchant. Que l'on sache donc que l'Éternel est juste, que mon rocher est exempt de toute iniquité. (Culte fondé sur la justice et la providence de Dieu.)

Psaumes XCV-C. — C'est une série de poésies lyriques invitant tous les peuples de la terre à chanter la gloire du Seigneur, à raconter ses hauts faits, à faire retentir de pays en pays l'hymne de l'admiration et de la reconnaissance, à proclamer aux quatre coins du monde le règne de Dieu, à le glorifier, à l'exalter au-dessus de tous les autres dieux ; à prêter l'oreille au concert harmonieux de la terre, du ciel, de la mer, des fleuves, des montagnes, des champs, des arbres de la forêt, qui entonnent le chœur pour chanter celui qui est le plus grand et le plus redouté des dieux ; à saluer par des cris de joie et d'allégresse la

bienvenue du juge de la terre, de celui qui juge le monde avec équité et les peuples avec droiture. Ce que l'on y remarque en outre, c'est la recommandation plusieurs fois répétée d'une adoration gaie, sereine, joyeuse, empressée, dégagée de toute tristesse et de tout mélange d'affliction, c'est-à-dire véritable expression du culte d'amour. Que tout respire la satisfaction et le bonheur au moment de recevoir le Roi des rois et le Dieu des dieux et de lui adresser ses hommages. (Adoration universelle et culte d'amour.)

Psaume CIV. — Nous avons cité au long (1) cette admirable description de la création de l'univers, et nous avons constaté que la tradition l'envisage comme le complément du récit de la Genèse; il serait donc inutile de nous répéter. Notons toutefois que ce psaume commence et finit par la même invocation : « Mon âme, bénis le Seigneur, » ce qui veut dire clairement que la religion doit s'appuyer sur la connaissance de Dieu puisée dans la contemplation des merveilles de la création. (Culte fondé sur la sagesse et la puissance créatrice.)

Psaume CXI. — C'est encore la proclamation de la grandeur de Dieu se manifestant dans ses actes, sa bonté, sa miséricorde, sa sollicitude à dispenser la nourriture à ses élus, et ne demandant en retour de ses bienfaits que le respect et la vénération. (Culte fondé sur la bonté de Dieu.)

Psaume CXXXVIII. — Tous les rois de la terre, y est-il dit, glorifient le Seigneur, proclament la justice de ses voies, chantent sa gloire après avoir entendu les paroles de sa bouche. (Adoration universelle. On sait que la tradition applique ce texte à la révélation sinaïque.) (2)

Psaume CXXXIX. — Le chantre célèbre la science infinie de Dieu, à laquelle rien n'échappe. Rien ne saurait se soustraire à celui qui plonge au plus profond de notre conscience, qui connaît les coins et les recoins de notre être, lui, le créateur du

(1) Premier dogme, chap. 1er, § 2.
(2) Talmud, Kidouschin, fol. 32; Bemidbar Rabba, sect. 8.

moule humain, l'habile auteur de notre organisme. Dieu est présent partout et toujours; impossible d'échapper à son regard; point d'abri, point de refuge contre lui, ni dans les hauteurs de l'empyrée, ni aux confins de l'Océan, ni dans les abîmes du Scheôl (enfer). (Science et présence universelle de Dieu.)

Psaume CXLV. — L'auteur glorifie la bonté de Dieu, sa providence générale embrassant tous les royaumes, toutes les générations, et sa providence spéciale se faisant le soutien des grandeurs déchues, le redresseur des tailles courbées sous le poids des malheurs, le distributeur d'aliments et de grâces à tous les vivants, le Seigneur tout à la fois juste et généreux, le bienveillant protecteur de tous ceux qui l'invoquent sincèrement. (Culte fondé sur la providence générale et spéciale de Dieu. Tout le monde sait que ce psaume est l'objet d'une triple mention dans le rituel journalier, et que la tradition y attache la plus haute importance.) (1)

Psaumes CXLVI-CL. — Ce sont les cinq psaumes connus sous le nom d'*Alleluias*, sublime couronnement de cet immense poëme dont les accents retentissent encore aujourd'hui, comme du temps de David, d'une extrémité du monde à l'autre, et qui se terminent par le cri final : « Que toute âme glorifie Dieu, *alleluia !* » Arrêtons-nous un instant au psaume CXLVIII, où le chantre passe en revue tous les êtres qui louent Dieu. Ce sont d'abord les cieux, les cieux des cieux et les eaux qui sont au-dessus des cieux; puis les anges, les corps célestes, le soleil, la lune, tous les astres lumineux; puis les quatre règnes terrestres, exposés d'après leur rang dans l'ordre universel : 1° le règne minéral, « montagnes et collines; » 2° le règne végétal, « arbres fruitiers et cèdres majestueux; » 3° le règne animal, « bêtes foraines, animaux domestiques, insectes et oiseaux; » 4° l'homme, « rois de la terre, peuples, princes, adolescents et vierges, vieillards et enfants. » Viennent ensuite les trois autres éléments : « feu, grêle, neige, vapeur, vent tempêtueux,

(1) Berachoth, fol. 4.

exécuteurs de la volonté divine. » C'est ainsi que le divin chantre confond dans un immense cri de reconnaissance et d'amour poussé en l'honneur du créateur, de l'ordonnateur suprême, toutes les existences possibles, tout ce qui remplit les cadres du temps et de l'espace, depuis le ciel le plus élevé et le plus pur jusqu'au grain de sable, depuis l'archange jusqu'à l'infime vermisseau.

Mais quel est donc ce culte qui embrasse indistinctement toutes les classes, tous les genres, toutes les espèces, toute la hiérarchie des êtres? Est-ce bien là le culte positif, officiel, pratique, matériel, réglé disciplinairement? Non, c'est l'adoration qui jaillit du cœur, de la pensée, de la méditation des perfections divines, de la contemplation intelligente de ses actes; c'est le culte de la justice, de la sagesse, de la toute-puissance, de la providence, de la bonté infinie dont nous ne cessons de voir et de saisir les éternelles marques en nous-mêmes comme tout autour de nous. C'est le culte qui seul jouit de la faculté de réunir en un faisceau unique toutes les fractions de l'humanité. Quant au culte que le poëte attribue à la nature organique et inorganique, c'est encore l'homme, qui, grâce à son intelligence et à sa raison, est chargé de le réaliser en son lieu et place. Cela signifie sans doute qu'à mesure que nous observons et étudions ces êtres inférieurs, les mystères de leur mécanisme, les merveilles de leur structure, les prodiges de leur organisation, que l'on découvre même dans le ver de la terre, même dans le caillou du ruisseau, nous aboutissons encore à Dieu; nous y aboutissons par les infiniment petits comme par les infiniment grands, et alors un élan irrésistible nous porte à remercier le créateur d'avoir fait la nature si belle, si parée, si heureuse. Voilà comment Dieu est glorifié par le majestueux cèdre du Liban, par la grande voix de la mer, comme par le doux murmure de l'humble ruisseau, par les ouragans et les tempêtes comme par les champs couverts de riches moissons et les prés émaillés de fleurs.

L'exposé auquel nous venons de nous livrer sur le véritable esprit des psaumes nous fera mieux comprendre le rôle pré-

pondérant assigné à la poésie de David, non-seulement dans notre liturgie, mais encore dans celle du monde chrétien. C'est parce que ces cantiques, dignes du nom qu'ils portent (Thehillim), sont les louanges de Dieu par excellence; c'est parce qu'ils forment l'expression la plus élevée de l'adoration spirituelle, s'élevant au-dessus d'un culte local, national et relativement étroit, de toute la hauteur dont le ciel domine la terre, que les fondateurs de la liturgie officielle, auxquels nous avons eu déjà plus d'une occasion de rendre justice, jugèrent à propos de les incorporer au rituel, de les rattacher aux prières régulières et journalières, allant jusqu'à faire un mérite, une sorte de titre religieux, de la récitation édifiante de ces hymnes incomparables. Le christianisme eut une heureuse inspiration en se les assimilant, et nous ne pouvons qu'applaudir aux voix qui les chantent sous les voûtes des cathédrales et des temples aussi bien que dans nos modestes synagogues.

Nous croyons avoir suffisamment démontré l'importance et la place occupées par le culte de glorification et d'amour dans l'Écriture. Elle le met en évidence sous toutes les formes : par les récits légendaires de l'époque antérieure à l'histoire, par les recommandations pressantes et répétées du législateur, non moins que par les accents de la lyre immortelle du chantre mélodieux de la gloire du Seigneur.

CHAPITRE II. — Le culte en général, d'après la Tradition.

On ne doit pas s'attendre à trouver dans les livres de la tradition, plus spécialement consacrés à l'étude du droit canonique et à la constitution de la religion positive, la théorie développée de ce culte libre et spontané qui a sa source dans la conscience humaine, qui suit sa voie propre, qui se fraye des issues différentes de celles des rites et du cérémonial. D'un autre côté, il n'est guère admissible qu'après nous avoir laissé

ces fécondes propositions et ces profondes leçons que nous connaissons sur les grandes vérités de la théodicée, la tradition n'en dégage pas la résultante, qu'elle garde un silence absolu sur le culte d'amour, tel qu'il vient de nous apparaître dans la lettre et dans l'esprit bibliques. Elle nous offre effectivement plus d'un précepte sur ce grave sujet ; elle contient plus d'un enseignement, plus d'une sentence précieuse, que nous pouvons invoquer au bénéfice de la cause du culte d'amour.

Et tout d'abord nous avons à noter un point qui ressort de ce qu'on peut appeler les œuvres vives de la tradition, de cette *halacha* ou enseignement doctrinal qui y tient, qu'on nous passe l'expression, le haut du pavé. Il s'agit de la différence proclamée, non pas une fois, mais à plusieurs reprises, au point de vue des lois de la pénitence et de la rémunération, entre l'adoration de *crainte* et l'adoration d'*amour* (1). Elle enseigne que le culte d'amour vaut le double du culte de la crainte ; que le premier étend sa bienfaisante influence à deux mille générations là où le dernier s'arrête à la millième génération (2) ; elle accorde à celui-là sur celui-ci une supériorité telle que là où la pénitence inspirée par la crainte parvient à changer les crimes en simples contraventions, la pénitence par amour a le singulier pouvoir de métamorphoser les attentats religieux en actions méritoires (3) ! Voilà, certes, une doctrine qui se rapproche beaucoup de celle que nous venons de mettre en relief en la montrant solidement ancrée dans l'Écriture. Car cette immense supériorité du culte d'amour sur le culte de crainte ne peut avoir sa raison d'être dans le culte pratique et cérémoniel, où les faits religieux s'accomplissent dans des conditions à peu près identiques ; elle plonge ses racines dans la portion la plus intime de notre être ; elle prend sa source dans le sentiment plus ou moins noble, plus ou moins désintéressé de notre adoration, dans la pensée plus ou moins nette, dans la conception plus ou moins intelligente de

(1) Talmud, Yoma, fol. 86.
(2) Talmud, Sota, fol. 31.
(3) Talmud, Yoma, *u. s.*

la grandeur de Dieu, en adorant en lui le bien et le vrai : c'est là qu'est l'amour de Dieu, et non pas ailleurs. C'est de là que le principe a pénétré dans le culte extérieur, et jusque dans la législation rabbinique. Nous savons, en effet, qu'elle affranchit de l'obligation de la prière officielle, de la récitation des dix-huit bénédictions, ceux qui font leur occupation constante de l'étude de la loi (1). La tradition reconnaît donc quelque chose au-dessus du culte pratique, cette adoration pure et permanente qui consiste dans la méditation de la vérité religieuse, dans l'aspiration de la pensée vers Dieu et la connaissance de ses perfections.

Voici maintenant un passage relatif à l'histoire, où la tradition parle de la religion des patriarches, qu'elle interprète dans un sens analogue à celui que nous avons indiqué : « L'offrande de Juda et de Jérusalem deviendra aussi agréable à Dieu que celle des temps anciens et des années primitives (2). » « Quels sont ces temps anciens et ces années primordiales ? » demande la tradition... « Ce sont les temps d'Abel et de Noé, où l'idolâtrie n'existait pas (3). » Quel est le sens de cette réponse ? Pourquoi ces offrandes d'Abel et de Noé furent-elles si agréables à Dieu ? Parce qu'elles étaient libres, spontanées, dégagées de toute pression extérieure, jaillissant directement de la pensée et du sentiment religieux que l'homme nourrit à l'égard de Dieu. *Il n'y avait pas alors d'idolâtrie*, c'est-à-dire qu'il n'y avait pas de religion positive, devenue nécessaire pour faire contre-poids à l'idolâtrie, afin d'opérer une énergique et salutaire réaction contre les erreurs et les abominations du polythéisme, comme le furent depuis une grande partie des pratiques imposées par Moïse (4). Non, il n'y avait que l'adoration naturelle, qui coule de la source vive de l'âme et de la conscience. Eh bien ! cette religion primitive, fondée sur le saint élan de l'homme vers Dieu, de la créature vers le créateur, ressuscitera au jour annoncé par les promesses prophé-

(1) Talmud, Sabbath, fol. 11.
(2) Malachie, III, 4.
(3) Vayikra Rabba, sect. 7.
(4) *Guide*, IIIe, chap. 37.

tiques, quand l'idolâtrie sera de nouveau extirpée du monde. Voilà le culte qui est cher à Dieu, voilà l'adoration qui marque à son empreinte les deux meilleurs âges de l'humanité, l'âge de l'innocence et de la pureté primitives, et l'âge de la pureté et de la sainteté recouvrées.

Il est donc bien avéré qu'au point de vue de la théorie comme de la pratique, par le précepte comme par l'exemple, la tradition nous enseigne l'excellence de ce culte général, culte de glorification, d'enthousiasme et d'amour.

Enfin elle nous fait entrevoir, sur le culte d'amour, un dernier ordre de considérations, identique à celui que nous avons développé d'après les psaumes. Nous voulons parler de ce chapitre consacré à nous faire connaître l'expression des hommages rendus à Dieu par les êtres du règne organique et inorganique, et qui s'appelle *le chapitre du chant* (de la nature) (1). On y désigne nominativement presque toutes les espèces animales, et pêle-mêle avec elles les fleuves, les mers, les sources, les forêts, le désert, etc., et on leur fait réciter, en l'honneur de Dieu, des textes bibliques dont la plupart tirés des psaumes, au moyen desquels ils lui expriment leur admiration et leur amour. Or ces animaux, ces êtres ailés, ces poissons, ces insectes, ces intimes animaux, ces sources, ces forêts, ces océans et ce désert, qui chantent la gloire de Dieu, qu'est-ce autre chose que la pensée dominante des psaumes, la thèse du culte universel, la doctrine de l'adoration fondée, ici sur la reconnaissance sans borne de la créature pour le créateur, là sur la conception raisonnée des perfections de Dieu? Il importe de faire remarquer que, fidèle aux inspirations de son génie pratique, la tradition ne se contente pas de formuler sa doctrine dans une longue série de versets dont elle fait l'expression de ce culte de la nature organique et inorganique. Elle y ajoute une sanction : elle affirme que quiconque récite journellement le *Perek Chira* est sûr de la vie future et de la béatitude éternelle (2). Quel est donc ce grand mérite d'une simple récita-

(1) Perek Chira.

(2) Perek Chira, 1.

tion, pour qu'il se résolve en une si haute récompense? Ce mérite, il est dans la théorie que nous venons de développer; il est dans la supériorité du culte universel sur le culte étriqué, enfermé, pour ainsi dire, dans un habit officiel; il est dans les conséquences qui découlent de la lecture attentive et intelligente de ce chant de la nature, à savoir que la nature tout entière loue et bénit le Seigneur, que les êtres les plus imperceptibles participent à ce concert harmonieux, que l'homme ne saurait faire mieux que de les imiter, s'y associer de cœur et d'âme, en substituant de plus en plus à un culte commandé par la routine et exécuté par l'apathie, une adoration intelligente, noble, sincère et désintéressée, comme celle des autres agents de la nature. Et quand on observe à ce point de vue la ponctualité et l'empressement de la création à répondre à la volonté de Dieu, et que l'on fait ensuite un retour sur soi-même, sur les obligations que nous imposent ce titre de roi de la création, ce souffle de vie qui fait notre grandeur et notre misère, on ne peut que puiser dans ce contraste la volonté et la fermeté nécessaires pour nous élever vers Dieu, en lui offrant ce culte du cœur et de l'intelligence qu'il pourrait exiger comme une dette, mais qu'il préfère agréer comme une offrande pure (1).

Nous retrouvons donc dans la tradition les trois bases formant le fond solide sur lequel repose le culte d'amour, nous voulons dire le précepte, l'exemple et le spectacle de la nature animée et inanimée. Ce ne sont pas à coup sûr les seuls enseignements qu'elle nous offre sur cette matière; mais ils suffisent à l'élaboration et à l'élucidation du cinquième dogme.

(1) Cf. Ikarim, IIe partie.

CHAPITRE III. — Le culte en général d'après l'école théologique.

§ 1er. *Ba'hya.*

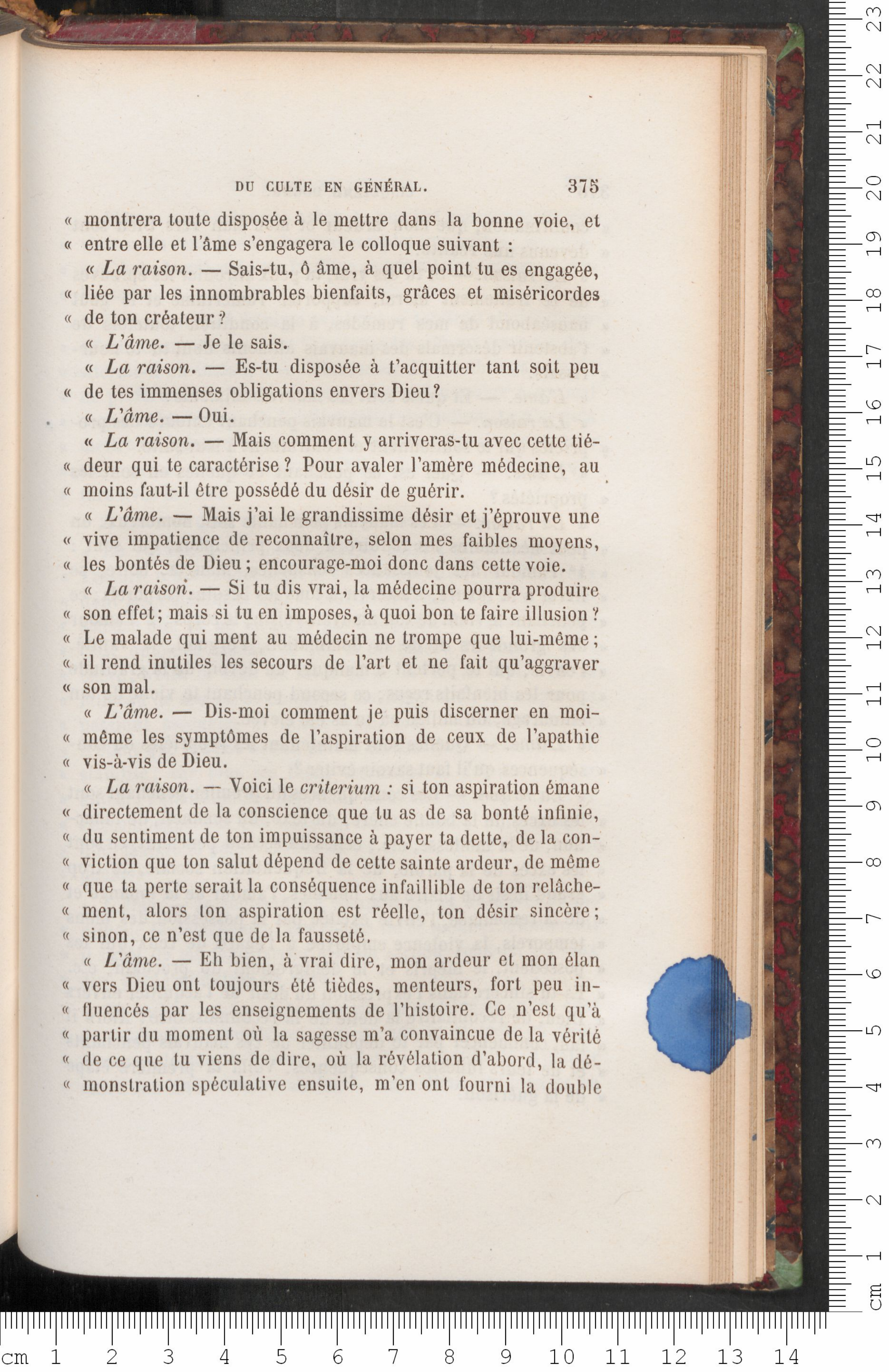
Parmi les fondateurs de l'école théologique, Ba'hya est celui qui s'occupe le plus du culte en général, non pas en opposition, mais en dehors du culte révélé et positif. En effet, sur les dix traités qui composent son livre des devoirs du cœur, deux sont consacrés à cette adoration libre et spontanée que l'on doit à Dieu. Il l'envisage au double point de vue du culte rationnel et du culte d'amour; le troisième traité est consacré au premier; le culte d'amour est exposé dans le dixième et dernier traité.

Nous commencerons donc par la théorie du culte rationnel. Après avoir énuméré dans un préambule (1) toutes les obligations que nous avons à Dieu, et qui nous imposent une soumission sans réserve, une reconnaissance sans bornes, après avoir démontré que l'adoration de Dieu repose sur deux bases fondamentales : 1° la religion naturelle, fondée sur la raison, 2° la religion révélée, fondée sur l'Écriture; après avoir énuméré les avantages et les inconvénients de chacun des deux cultes pris isolément, et, pour ce motif, conclu à leur alliance, à leur fusion, il traite spécialement du culte rationnel, de son caractère et de ses conditions. Il établit sa thèse en forme de dialogue dont les interlocuteurs sont l'âme et la raison (2). Il commence par dire « que le culte rationnel consiste dans cette « aspiration qui s'agite au fond de la raison de chacun, qui

(1) Devoirs du cœur, 3e traité, de la vraie adoration de Dieu.

(2) Devoirs du cœur, 3e traité, chap. 5, 6 et 7.

« nous porte à vouloir connaître Dieu, à fixer dans notre esprit « les signes de sa sagesse infinie. Mais ce don, Dieu ne l'ac- « corde qu'*à ceux qui marchent à la lueur du flambeau de sa « Loi* (c'est-à-dire de la religion révélée), et qui, tout en persé- « vérant dans cette voie, sont arrivés à la plénitude de leur « développement intellectuel. C'est alors, en effet, qu'ils « éprouvent le vif désir d'atteindre à ce que l'on appelle la « grâce de Dieu, c'est-à-dire le rang qu'occupent les saints, « devenus étrangers aux soucis et aux préoccupations de ce « bas monde. Mais quels sont les objets qui forment le but de « ce culte ou aspiration de la raison ? C'est l'éloge de la vérité, « la haine du mensonge, le choix du bien, la fuite du mal, « l'approbation et la rémunération dues aux bons, le blâme et « le châtiment réservés aux méchants, la sociabilité, la bien- « veillance, la fixation du juste rapport entre le bien et la « louange, entre la vertu et la récompense, entre le vice et le « châtiment, et puis encore la gradation des peines et des ré- « compenses, enfin le pardon qui suit le repentir. Quand « l'homme s'est familiarisé avec ces connaissances (morales) « par le raisonnement et l'entendement, ces facultés se con- « stituent chez lui à l'état parfait; alors seulement il est en « état d'aller jusqu'à la conception des bontés divines, s'il « plaît à Dieu de lui en révéler le mode de manifestation. Em- « pêché par l'imperfection de sa nature, en dépit des efforts « de sa raison, d'embrasser dans leur ensemble l'immensité et « la continuité des bienfaits de Dieu, il ne s'en sentira pas « moins lié au Créateur par la dette de la reconnaissance, sa « raison lui ayant enseigné déjà que la gratitude est le devoir « le plus sacré de l'obligé envers son bienfaiteur. Que si cette « gratitude lui paraît d'une réalisation impossible à sa faiblesse « ou comme un soin inutile à l'égard de Dieu, elle aura du « moins l'avantage de le conduire à faire l'aveu de son infé- « riorité, de l'humilité de sa condition. Ensuite il mettra sa « raison en demeure de lui indiquer les actes les plus propres « à rapprocher l'homme de Dieu, et les hommages qu'il con- « vient de lui offrir en échange de ses bienfaits. La raison se



« montrera toute disposée à le mettre dans la bonne voie, et « entre elle et l'âme s'engagera le colloque suivant :

« *La raison.* — Sais-tu, ô âme, à quel point tu es engagée, « liée par les innombrables bienfaits, grâces et miséricordes « de ton créateur ?

« *L'âme.* — Je le sais.

« *La raison.* — Es-tu disposée à t'acquitter tant soit peu « de tes immenses obligations envers Dieu ?

« *L'âme.* — Oui.

« *La raison.* — Mais comment y arriveras-tu avec cette tié- « deur qui te caractérise ? Pour avaler l'amère médecine, au « moins faut-il être possédé du désir de guérir.

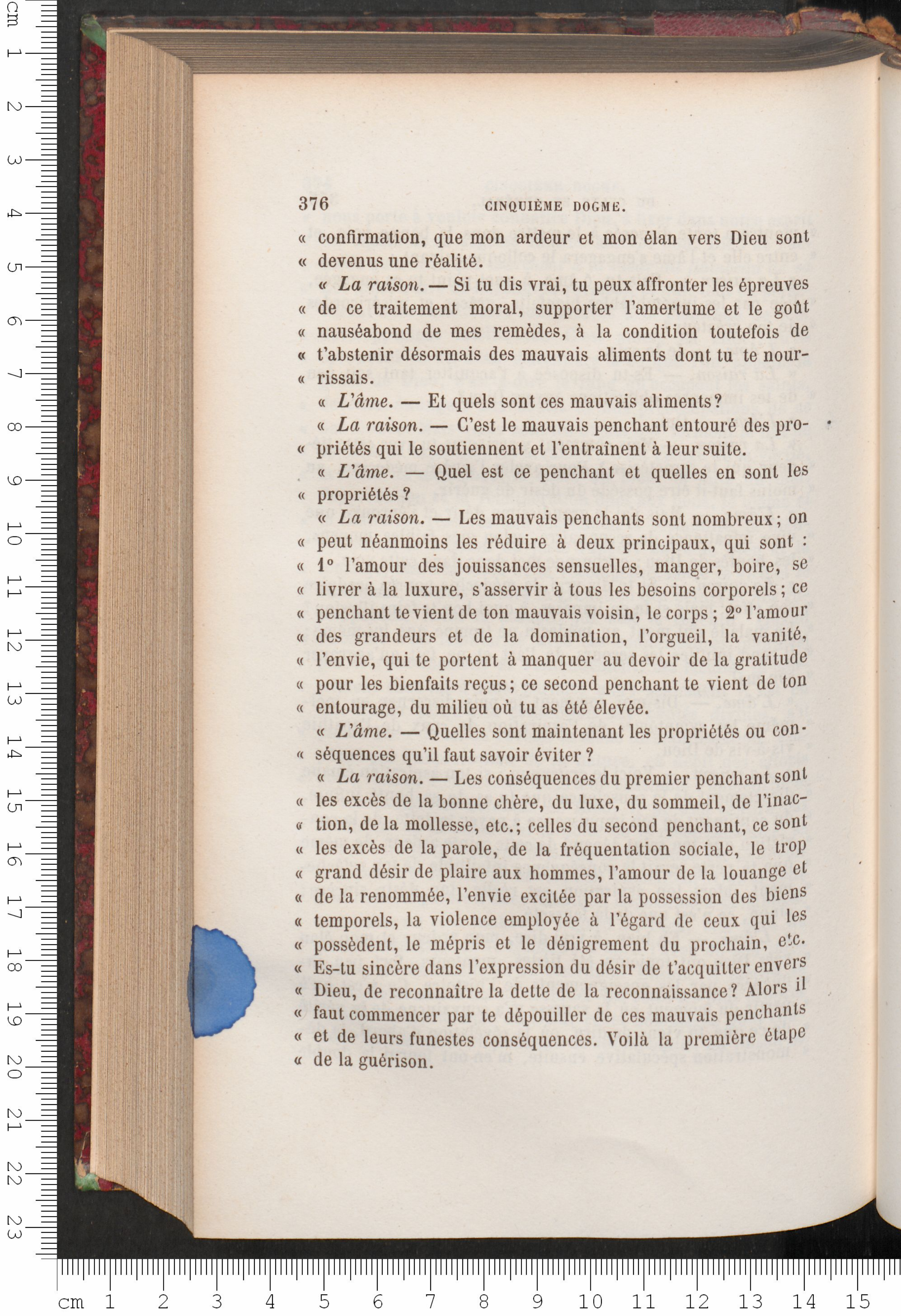
« *L'âme.* — Mais j'ai le grandissime désir et j'éprouve une « vive impatience de reconnaître, selon mes faibles moyens, « les bontés de Dieu ; encourage-moi donc dans cette voie.

« *La raison.* — Si tu dis vrai, la médecine pourra produire « son effet ; mais si tu en imposes, à quoi bon te faire illusion ? « Le malade qui ment au médecin ne trompe que lui-même ; « il rend inutiles les secours de l'art et ne fait qu'aggraver « son mal.

« *L'âme.* — Dis-moi comment je puis discerner en moi- « même les symptômes de l'aspiration de ceux de l'apathie « vis-à-vis de Dieu.

« *La raison.* — Voici le *criterium :* si ton aspiration émane « directement de la conscience que tu as de sa bonté infinie, « du sentiment de ton impuissance à payer ta dette, de la con- « viction que ton salut dépend de cette sainte ardeur, de même « que ta perte serait la conséquence infaillible de ton relâche- « ment, alors ton aspiration est réelle, ton désir sincère ; « sinon, ce n'est que de la fausseté.

« *L'âme.* — Eh bien, à vrai dire, mon ardeur et mon élan « vers Dieu ont toujours été tièdes, menteurs, fort peu in- « fluencés par les enseignements de l'histoire. Ce n'est qu'à « partir du moment où la sagesse m'a convaincue de la vérité « de ce que tu viens de dire, où la révélation d'abord, la dé- « monstration spéculative ensuite, m'en ont fourni la double



« confirmation, que mon ardeur et mon élan vers Dieu sont « devenus une réalité.

« *La raison.* — Si tu dis vrai, tu peux affronter les épreuves « de ce traitement moral, supporter l'amertume et le goût « nauséabond de mes remèdes, à la condition toutefois de « t'abstenir désormais des mauvais aliments dont tu te nour- « rissais.

« *L'âme.* — Et quels sont ces mauvais aliments ?

« *La raison.* — C'est le mauvais penchant entouré des pro- « priétés qui le soutiennent et l'entraînent à leur suite.

« *L'âme.* — Quel est ce penchant et quelles en sont les « propriétés ?

« *La raison.* — Les mauvais penchants sont nombreux ; on « peut néanmoins les réduire à deux principaux, qui sont : « 1° l'amour des jouissances sensuelles, manger, boire, se « livrer à la luxure, s'asservir à tous les besoins corporels ; ce « penchant te vient de ton mauvais voisin, le corps ; 2° l'amour « des grandeurs et de la domination, l'orgueil, la vanité, « l'envie, qui te portent à manquer au devoir de la gratitude « pour les bienfaits reçus ; ce second penchant te vient de ton « entourage, du milieu où tu as été élevée.

« *L'âme.* — Quelles sont maintenant les propriétés ou con- « séquences qu'il faut savoir éviter ?

« *La raison.* — Les conséquences du premier penchant sont « les excès de la bonne chère, du luxe, du sommeil, de l'inac- « tion, de la mollesse, etc. ; celles du second penchant, ce sont « les excès de la parole, de la fréquentation sociale, le trop « grand désir de plaire aux hommes, l'amour de la louange et « de la renommée, l'envie excitée par la possession des biens « temporels, la violence employée à l'égard de ceux qui les « possèdent, le mépris et le dénigrement du prochain, etc. « Es-tu sincère dans l'expression du désir de t'acquitter envers « Dieu, de reconnaître la dette de la reconnaissance ? Alors il « faut commencer par te dépouiller de ces mauvais penchants « et de leurs funestes conséquences. Voilà la première étape « de la guérison.

« *L'âme.* — La longue habitude que j'ai contractée de ces « vices m'en rend le détachement complet impossible ; accorde- « moi donc la grâce de me faciliter ce travail de réaction contre « les sens.

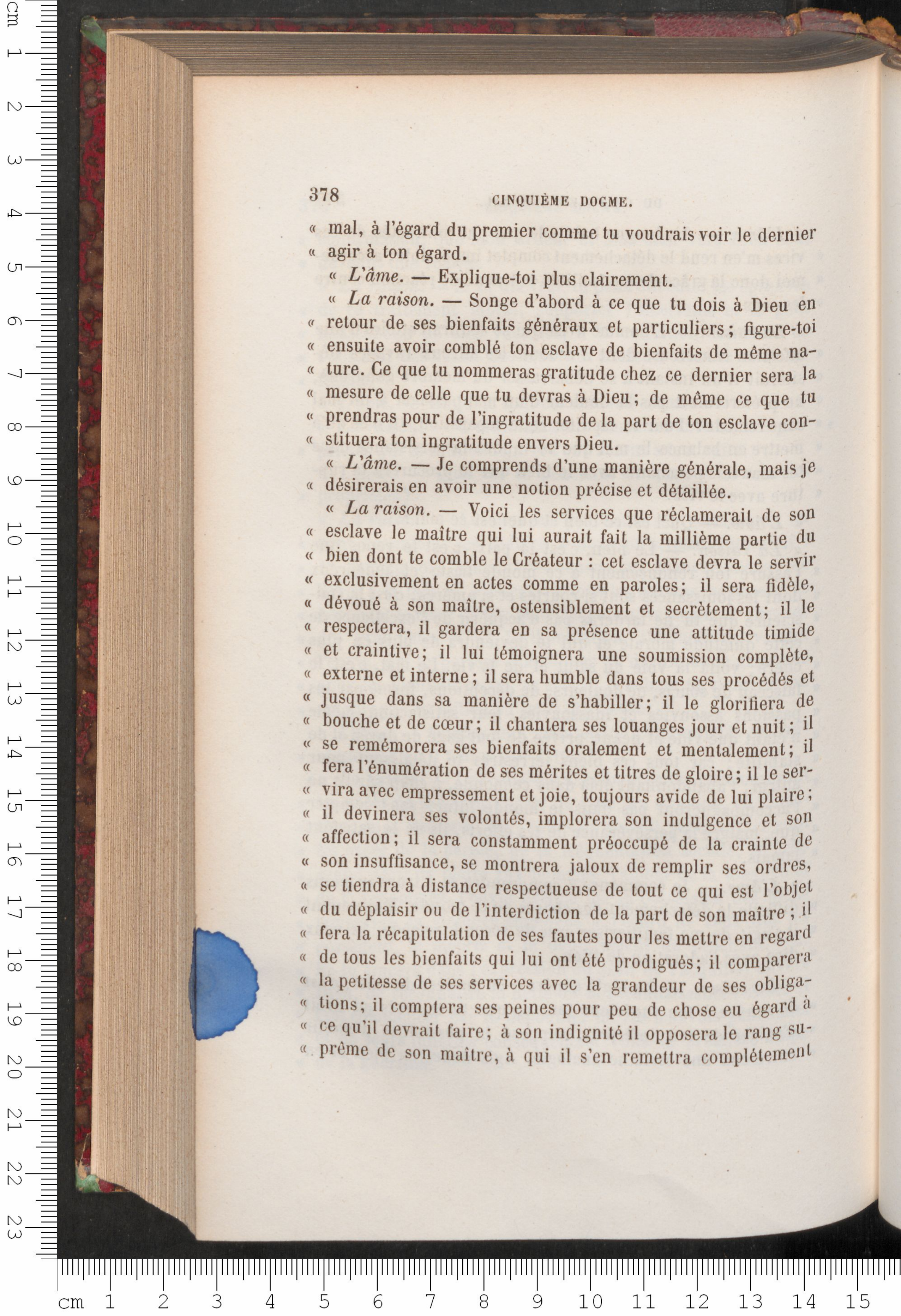
« *La raison.* — L'homme avisé qui se sentirait atteint d'une « affection cancéreuse dont il redoute les affreux ravages hé- « siterait-il un instant à se débarrasser du membre gangrené, « ne préférerait-il pas la douleur d'un mal passager à un mal « sans remède ? Pour te faciliter cette séparation, tu n'as qu'à « mettre en balance le mal que te vaudra la persistance dans « tes mauvais penchants avec le bien que te procurera ta rup- « ture avec le vice.

« *L'âme.* — Quel est ce bien et quel est ce mal ?

« *La raison.* — Le bien, c'est la paix, c'est le repos que « t'assure ton renoncement à ce monde triste et ténébreux « dont les jouissances sont si courtes et si amères ; c'est la con- « science que tu ne tarderas pas d'acquérir de l'excellence de « cette quiétude morale et qui te deviendra de plus en plus « chère ; voilà la voie du salut et de la vie. Le mal, c'est le « faisceau de soucis, de douleurs, de déceptions, formé par tes « passions assouvies et inassouvies, leur satisfaction même « n'étant que vide et néant, privée de tout gage de durée et de « stabilité ; car tous ces biens terrestres te délaissent pour « autrui ; t'abandonnant déjà dans ce monde, à coup sûr ils ne « t'accompagneront pas dans le monde futur, sans compter « que, malgré la persévérance de tes efforts, ils ne te satisfont « jamais.

« *L'âme.* — Je commence à comprendre et à trouver moins « difficile le détachement des choses de ce monde. Maintenant « il s'agit de me familiariser avec le second remède, je veux « dire avec l'adoration de Dieu.

« *La raison.* — La règle générale en matière de culte, c'est « de rendre à ton supérieur tout ce que tu te crois en droit « d'exiger de ton inférieur, supposé la possibilité d'établir « entre eux une certaine analogie. Agis donc, en bien et en



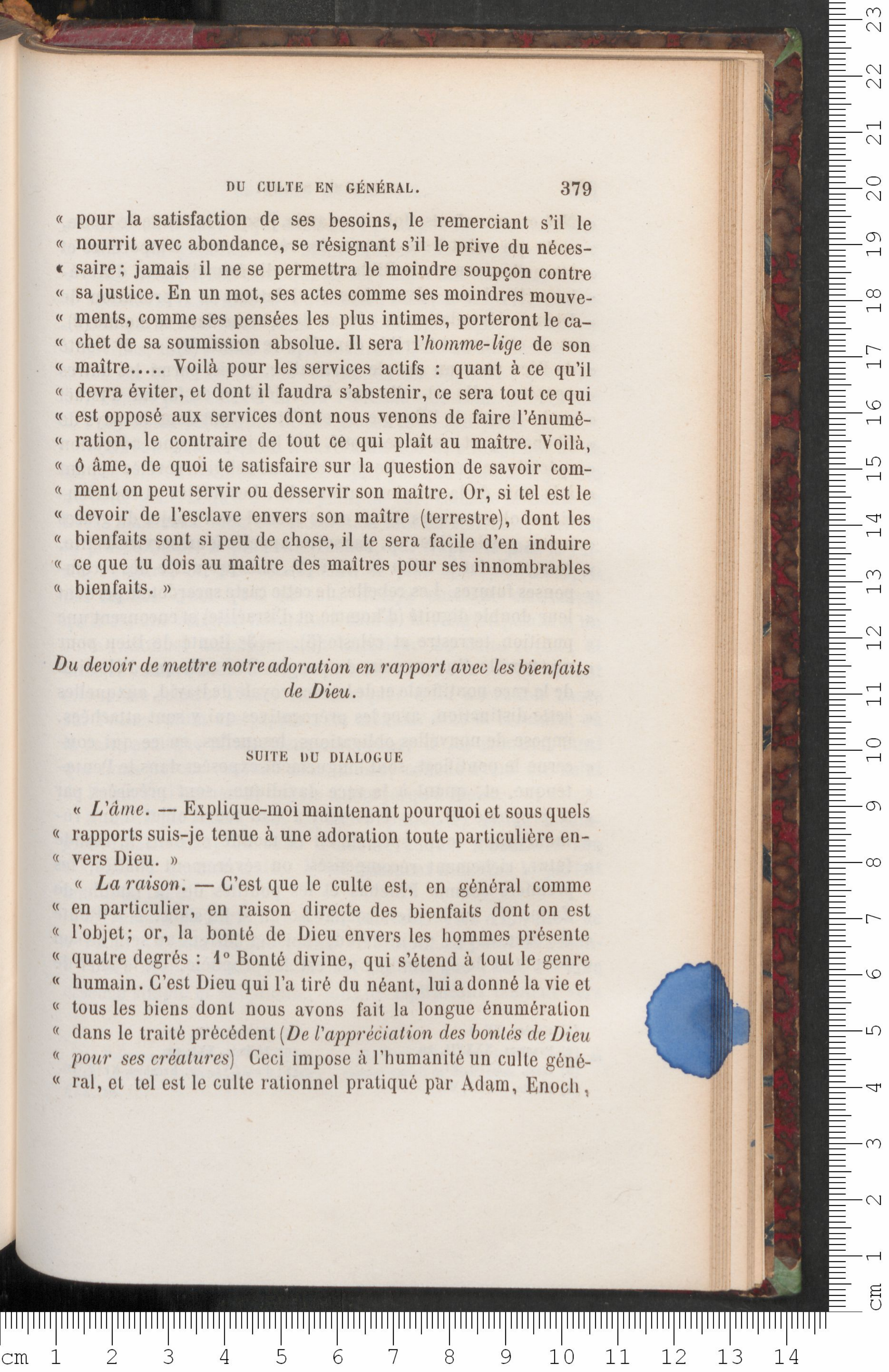
« mal, à l'égard du premier comme tu voudrais voir le dernier « agir à ton égard.

« *L'âme.* — Explique-toi plus clairement.

« *La raison.* — Songe d'abord à ce que tu dois à Dieu en « retour de ses bienfaits généraux et particuliers ; figure-toi « ensuite avoir comblé ton esclave de bienfaits de même na- « ture. Ce que tu nommeras gratitude chez ce dernier sera la « mesure de celle que tu devras à Dieu ; de même ce que tu « prendras pour de l'ingratitude de la part de ton esclave con- « stituera ton ingratitude envers Dieu.

« *L'âme.* — Je comprends d'une manière générale, mais je « désirerais en avoir une notion précise et détaillée.

« *La raison.* — Voici les services que réclamerait de son « esclave le maître qui lui aurait fait la millième partie du « bien dont te comble le Créateur : cet esclave devra le servir « exclusivement en actes comme en paroles ; il sera fidèle, « dévoué à son maître, ostensiblement et secrètement ; il le « respectera, il gardera en sa présence une attitude timide « et craintive ; il lui témoignera une soumission complète, « externe et interne ; il sera humble dans tous ses procédés et « jusque dans sa manière de s'habiller ; il le glorifiera de « bouche et de cœur ; il chantera ses louanges jour et nuit ; il « se remémorera ses bienfaits oralement et mentalement ; il « fera l'énumération de ses mérites et titres de gloire ; il le ser- « vira avec empressement et joie, toujours avide de lui plaire ; « il devinera ses volontés, implorera son indulgence et son « affection ; il sera constamment préoccupé de la crainte de « son insuffisance, se montrera jaloux de remplir ses ordres, « se tiendra à distance respectueuse de tout ce qui est l'objet « du déplaisir ou de l'interdiction de la part de son maître ; il « fera la récapitulation de ses fautes pour les mettre en regard « de tous les bienfaits qui lui ont été prodigués ; il comparera « la petitesse de ses services avec la grandeur de ses obliga- « tions ; il comptera ses peines pour peu de chose eu égard à « ce qu'il devrait faire ; à son indignité il opposera le rang su- « prême de son maître, à qui il s'en remettra complétement



« pour la satisfaction de ses besoins, le remerciant s'il le « nourrit avec abondance, se résignant s'il le prive du néces- « saire ; jamais il ne se permettra le moindre soupçon contre « sa justice. En un mot, ses actes comme ses moindres mouve- « ments, comme ses pensées les plus intimes, porteront le ca- « chet de sa soumission absolue. Il sera l'*homme-lige* de son « maître..... Voilà pour les services actifs : quant à ce qu'il « devra éviter, et dont il faudra s'abstenir, ce sera tout ce qui « est opposé aux services dont nous venons de faire l'énumé- « ration, le contraire de tout ce qui plaît au maître. Voilà, « ô âme, de quoi te satisfaire sur la question de savoir com- « ment on peut servir ou desservir son maître. Or, si tel est le « devoir de l'esclave envers son maître (terrestre), dont les « bienfaits sont si peu de chose, il te sera facile d'en induire « ce que tu dois au maître des maîtres pour ses innombrables « bienfaits. »

Du devoir de mettre notre adoration en rapport avec les bienfaits de Dieu.

SUITE DU DIALOGUE

« *L'âme.* — Explique-moi maintenant pourquoi et sous quels « rapports suis-je tenue à une adoration toute particulière en- « vers Dieu. »

« *La raison.* — C'est que le culte est, en général comme « en particulier, en raison directe des bienfaits dont on est « l'objet ; or, la bonté de Dieu envers les hommes présente « quatre degrés : 1° Bonté divine, qui s'étend à tout le genre « humain. C'est Dieu qui l'a tiré du néant, lui a donné la vie et « tous les biens dont nous avons fait la longue énumération « dans le traité précédent (*De l'appréciation des bontés de Dieu* « *pour ses créatures*) Ceci impose à l'humanité un culte géné- « ral, et tel est le culte rationnel pratiqué par Adam, Enoch,

« Noé et ses enfants, Job et ses amis, jusqu'à la venue de Moïse,
« culte qui valut à ses adeptes des récompenses temporelles et
« éternelles, comme la Bible nous le dit formellement d'Abra-
« ham (1), à ses adversaires et violateurs la réprobation de
« Dieu, la dégradation au niveau de la brute dans ce monde (2),
« et un châtiment terrible dans l'autre monde (3). — 2° Bonté
« de Dieu pour un peuple particulier, choisi parmi les autres
« peuples : telle est celle que Dieu déploya en faveur d'Israël
« en le tirant de l'Égypte et en l'établissant dans le pays de
« Chanaan ; et, pour ce motif, elle lui impose une adoration
« spéciale en sus du culte primitif, une religion révélée venant
« à la suite de la religion rationnelle. Les fidèles et conscien-
« cieux observateurs de ce culte spécial sont l'objet de grâces
« toutes particulières et, par suite, appelés à un service d'élite,
« comme le fut la tribu de Lévi (4), sans préjudice des récom-
« penses futures. Les rebelles de cette caste sacerdotale perdent
« leur double dignité (d'homme et d'israélite) et encourent une
« punition terrestre et céleste (5). — 3° Bonté de Dieu pour
« une famille élue au sein du peuple élu, telle que l'élection
« de la race pontificale et de la race royale de David, auxquelles
« cette distinction, avec les prérogatives qui y sont attachées,
« impose de nouvelles obligations, lesquelles, en ce qui con-
« cerne le pontificat, sont longuement exposées dans le Penta-
« teuque, et, quant à la race davidique, sont précisées par
« le prophète (6). Ces élus sont à leur tour l'objet d'une ré-
« munération toute spéciale en ce monde et dans le monde
« futur, richement récompensés, ou sévèrement châtiés, les
« premiers comme Pinehas et les pontifes de la famille de
« Zadoc (7), les derniers comme Korah et les siens. — 4° Bonté
« de Dieu envers un individu, choisi et désigné au sein de son
« peuple et de sa famille : tel est le prophète, ou le chef de

(1) Genèse, XV, 1.
(2) Psaumes, XXXVII, 20.
(3) Isaïe, XXXIII, 11.
(4) Exode, XXXII, 26.
(5) Ecclés., VIII, 12.
(6) Jérémie, XXI, 12.
(7) Ps., CVI, 30; Ezéchiel, XLIV, 15.

« l'État, ou le sage à qui Dieu aura prodigué les dons intellec-
« tuels. En général, tout bienfait individuel et exceptionnel
« exige de la part de celui qui en est l'objet une reconnaissance
« également individuelle et distincte ; c'est par là qu'il travaille
« à sa perfection et se rend de plus en plus digne des bontés
« divines, temporelles et spirituelles (1), de même que sa dé-
« fection le ferait déchoir de toutes ses dignités ; Dieu est
« d'autant plus sévère envers l'homme que celui-ci aura été
« l'objet plus particulier de ses grâces et de son choix (2). »

Voilà un extrait qu'on trouvera un peu trop long, qui ne se lie pas très-étroitement à notre sujet, puisque l'auteur n'y traite du culte général qu'à un seul point de vue, celui de la bonté de Dieu; mais aussi bien est-ce celui, il faut en convenir, qui est le plus saillant, le plus en évidence, qui frappe le plus la raison vulgaire, et, par conséquent, le plus approprié à l'esprit des masses. Quoi qu'il en soit, Ba'hya enseigne clairement qu'il est une religion naturelle à côté de la religion positive, un culte rationnel historiquement antérieur au culte révélé, et dans ce remarquable dialogue il nous montre la raison venant elle-même éclairer l'âme, lui inculquer cette adoration basée sur l'observation des rapports du créateur avec la créature, où le culte pratique n'intervient nullement; le lui montrer, ainsi que nous l'avons constaté nous-même, comme ayant été celui de l'élite de l'humanité depuis Adam jusqu'à Moïse.

Nous allons maintenant exposer l'opinion du même théologien relativement au culte d'amour, auquel il consacre son dixième et dernier traité. Voici comment il définit le parfait amour de Dieu.

« L'amour de Dieu (3), dit-il, est cette vive aspiration de
« l'âme et l'essor qu'elle prend vers Dieu, au point de s'iden-
« tifier avec la lumière suprême. On sait que l'âme est une
essence simple et spirituelle, dont les aspirations tendent vers

(1) Psaumes, CXXXII, 11; XXVII, 12.

(2) Lévit., X, 3; Amos, III, 2; Isaïe, XXX, 33.

(3) Devoirs du cœur, dixième traité, de l'amour parfait de Dieu, chap. 1er.

« les êtres spirituels, ses semblables, s'éloignant d'autant « des corps grossiers et matériels, dont la nature lui est « opposée. Liée à ce corps par la loi de l'épreuve qui lui est im- « posée par Dieu, la Providence a inspiré à l'âme une sorte de « sollicitude et d'intérêt pour ce corps avec lequel elle est as- « sociée pour la vie. Mais cette liaison forcée avec le corps « l'éloigne de plus en plus de sa pureté et de ses aspirations « primitives pour la plonger et la dégrader au sein des appé- « tits grossiers et des sensations brutales... Il arrive cependant « qu'à la fin, éclairée par la lumière de la raison, reconnaissant « tout ce qu'il y a de honteux dans ces ardeurs et ces passions « infimes, dans ces longues déviations de la voie du salut « temporel et éternel, l'âme retourne vers Dieu, s'en remet à « sa clémence, concentre toute la force de son attention sur les « meilleurs moyens d'opérer son salut, s'arrache aux formi- « dables piéges et séductions auxquels elle avait succombé, « brise définitivement avec le monde et ses plaisirs, en profes- « sant un immense mépris pour le corps et ses (viles) jouissances. « A la suite de cet amendement, elle recouvre la clairvoyance, « et son regard, qui n'est plus troublé par les vapeurs gros- « sières des sens, se fixe alors sur Dieu et sur sa loi. Dès lors, « elle apprend à discerner le vrai du faux, à reconnaître dans « sa vérité Dieu, son créateur et son guide. A mesure « qu'elle avance dans cette connaisance de la grandeur et de « la puissance infinies, elle conçoit pour ses perfections « un sentiment de soumission absolue, d'adoration et de « sainte frayeur; elle persiste dans ce dernier sentiment jus- « qu'à ce que Dieu, la rassurant, calme ses terreurs. Alors « à la crainte vient succéder un immense amour; alors, se « dégageant de toute autre préoccupation, elle s'absorbe « dans cet amour divin, dans cette sainte foi, dans cet élan « vers l'infini. Cet amour devient l'unique objet de ses soins, « de sa prédilection, de ses réflexions et de sa spéculation; « alors elle interdit au corps tout mouvement qui n'aura pas « directement pour but l'accomplissement de la volonté de Dieu; « sa langue ne se déliera plus que pour chanter les louanges et

« la gloire du Seigneur, que pour exprimer des actions de « grâces, toutes les nuances de l'amour et de l'aspiration spiri-« tuelle, remerciant Dieu de ses bienfaits, se soumettant à ses « châtiments, s'avançant régulièrement dans cette voie de « l'amour et de la foi. Voici, à ce sujet, une prière qu'un saint « homme adressait chaque nuit à Dieu : « O mon Dieu ! tu « m'as exposé aux souffrances de la faim, de la nudité, des « épaisses ténèbres, mais tu m'as fourni une riche compensa-« tion dans la connaissance de ta force et de ta grandeur. Jette-« moi au milieu des flammes, si tu le juges à propos, mon « amour et la joie que tu m'inspires n'en pourront que grandir. » « C'est cet amour de Dieu dans la souffrance que l'Écriture « aime souvent à retracer (1). »

Après ces généralités sur l'amour parfait de Dieu, étudié dans sa marche et sa progression, l'auteur décrit les différentes manifestations de cet amour de Dieu (2). Il les reconnaît au nombre de trois, procédant par gradation, calquées sur la triple expression dont se sert Moïse lui-même pour inculquer l'amour de Dieu. « Le premier degré de cet amour va jusqu'au sacrifice « de la fortune ; le second pousse jusqu'à l'abnégation et aux « douleurs du corps ; mais le troisième, le plus élevé, ne recule « pas devant le sacrifice de la vie. » Il applique à ce texte du triple amour de Dieu toute sa sagacité de commentateur et d'exégète, et en donne plusieurs interprétations qu'il appuie sur la tradition.

Dans le chapitre suivant l'auteur s'attache à poser des jalons sur la route qui conduit au parfait amour de Dieu. Aboutir directement à l'amour sans passer par des épreuves préliminaires est chose impossible. Il y a, selon lui, huit marches à gravir pour arriver au sommet de l'échelle ; ce sont : 1° la croyance absolue à l'unité de Dieu ; 2° l'adoration de Dieu, exclusive de toute autre ; 3° la soumission pleine et entière à Dieu ; 4° la

(1) Job, XIII, 15 ; Cant. des Cant., I, 13 ; Deutér., VI, 5.

(2) Devoirs du cœur, de l'amour parfait de Dieu, chap. 4.

soumission aux élus et aux fidèles de Dieu ; 5° examen de conscience portant sur les obligations que nous impose l'inaltérable bonté de Dieu ; 6° examen de conscience ayant pour objet la longanimité de Dieu et sa clémence inépuisable ; 7° conception, appréciation du gouvernement providentiel, tel qu'il nous est révélé par la révélation prophétique et par l'histoire ; 8° appréciation des merveilles de la création, telles que nous les montre l'observation attentive de la nature et de l'univers. Il cite encore des textes à l'appui de l'amour parfait de Dieu et de la joie qu'il est fait pour nous inspirer (1).

Il passe ensuite à l'importante question de savoir si l'amour parfait de Dieu est réellement possible. Voici comment il s'exprime sur ce grave sujet : « Il y a trois degrés dans l'amour : le « premier, c'est celui qui porte notre ami à faire pour nous un « sacrifice d'argent, sans aller jusqu'à exposer sa personne et « sa vie ; le second degré, c'est lorsque notre ami se sent porté « à sacrifier pour nous non-seulement sa fortune, mais jusqu'à une « portion, un membre quelconque de son corps, sans pourtant « aller jusqu'à exposer sa tête et sa vie ; le troisième, c'est celui « où l'on ne refuse rien à l'amitié, quand on met à la disposition « de l'objet aimé fortune, corps et âme. C'est à cette troisième et « suprême catégorie qu'appartient l'amour d'Abraham, offrant « sans hésitation à Dieu sa fortune, son corps et son âme. Sa « fortune, par l'hospitalité qu'il pratiquait si largement envers « tous les voyageurs, dans le seul but de propager la connais- « sance de Dieu parmi les hommes, comme par le noble désin- « téressement dont il fit preuve à l'égard du roi de Sodome (2) ; « son corps, par l'empressement à se soumettre à la loi de la « circoncision ; enfin son âme, sa vie, comme nous l'apprennent « cette spontanéité et cette ardeur à offrir à Dieu le sacrifice de « son fils unique. Voilà le sublime en matière d'amour di- « vin, degré inaccessible au commun des hommes, au-dessus « des simples facultés humaines, et pour ainsi dire contre na-

(1) Isaïe, XXVI, 3 ; Ps., XLII, 9 ; LXIV, 18 ; XXVII, 4 ; Habacuc, III, 11.

(2) Genèse, XIV, 23.

« ture. Les exemples que nous en offrent quelques rares élus « sont dus à l'intervention d'une force surnaturelle, au concours « direct qu'il plaît à Dieu de leur prêter contre toute sugges- « tion contraire, pour les récompenser de leurs constants efforts « vers l'adoration parfaite, sincère, pure et sans réserve. Mais, « encore un coup, ils sont excessivement rares ceux qui savent « à ce point triompher de la nature et de leurs sens. Quant aux « deux degrés inférieurs de l'amour de Dieu, ils sont accessibles « à la majorité des hommes, à la condition toutefois de s'y pré- « parer par les moyens exposés plus haut (chapitre III). La vie « de Job en est l'exemple frappant : en étudiant cette vie on « remarquera que Satan commence par demander à Dieu de « mettre la piété de Job à l'épreuve par sa ruine matérielle, « alléguant que jusqu'alors le culte de Job n'avait été qu'un « marché fructueux, puisqu'en échange de sa piété il avait « obtenu d'immenses richesses. Dieu adhère à cette proposition « et abandonne à Satan la fortune et la famille de Job. Celui-ci « sort triomphant de cette épreuve, persiste, sans la moindre « plainte ni murmure, dans sa piété et son amour de Dieu. « Alors commence la seconde épreuve, celle qui s'attaque à la « personne du juste, et Satan, encore autorisé par Dieu, le sou- « met à toutes les tortures d'une affreuse lèpre. Job triomphe « également de la seconde épreuve, et, malgré ses horribles « souffrances, il n'écoute pas les suggestions de sa femme ; il « la réprimande, au contraire, reste inébranlable dans son « espoir et sa foi dans la justice de Dieu (1). Aussi Dieu loue- « t-il Job, tandis qu'il blâme le langage de ses amis (2), et l'Écri- « ture, confirmant cette légende, fait figurer Job entre deux « justes, entre Noé et Daniel (3). »

Dans les chapitres suivants (VIe et VIIe), l'auteur termine sa théorie du parfait amour de Dieu en exposant la règle de conduite à tenir par ceux qui y aspirent ou qui le possèdent, sous le rapport individuel comme sous le rapport social.

(1) Job, XIII, 15.
(2) Job, XLII, 7.
(3) Ezéchiel, XIV, 14.

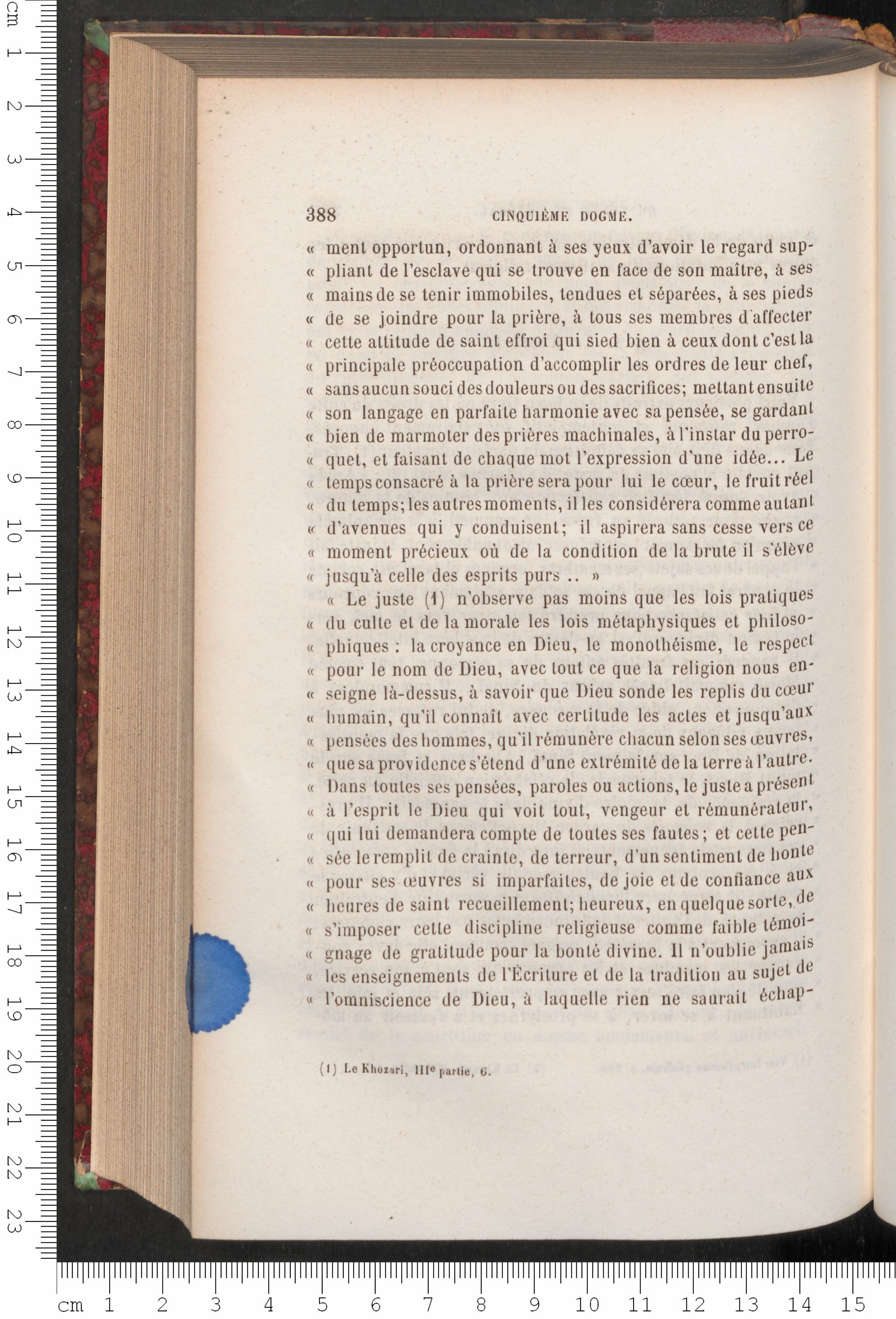
Appréciations. — Si nous ne nous faisons illusion, la théorie de Ba'hia sur le parfait amour de Dieu confirme en tout point les enseignements que nous avons tirés de la simple inspection des textes bibliques. Il fait remonter le culte rationnel ou la religion naturelle à l'origine du genre humain ; pour lui aussi le sacrifice d'Abraham est la plus haute expression du culte d'amour, de l'adoration parfaite qui cherche, qui trouve la félicité suprême dans l'offrande que l'homme fait à Dieu de ce qu'il a de plus cher et de plus précieux. En nous citant comme modèles du premier et du second degré du culte d'amour Abraham et Job, c'est-à-dire deux patriarches qui vécurent avant la révélation, il corrobore cette vérité, à savoir que le culte d'amour est infiniment au-dessus de la religion positive, qu'il la domine, comme le but domine les moyens et les instruments qui servent à sa réalisation. En entourant le parfait amour de Dieu de conditions préliminaires, de huit clôtures qu'il faut franchir avant d'y atteindre, barrières intellectuelles et morales procédant toutes de la connaissance de Dieu, il donne au culte d'amour ses véritables fondements, il le fait découler de la théodicée comme une conséquence naturelle et infaillible, et confirme ainsi la filiation que nous avons cherché à établir entre le cinquième dogme et les quatre premiers. Mais nous ne reproduirions qu'incomplétement la pensée de Ba'hya si nous n'ajoutions qu'il ne songe nullement à infirmer ou à affaiblir la nécessité du culte pratique et de la religion positive. Non, dans l'opinion de l'auteur, le culte d'amour, placé au sommet de l'échelle religieuse, est le couronnement du culte extérieur et pratique. Il ne faudrait pas voir là dedans une contradiction avec notre propre point de vue. Ce qui est vrai, c'est que l'adoration parfaite ou le culte d'amour est tout à la fois le principe et la fin de la religion ; elle est la cause première, la raison d'être de toutes les religions ; elle en est aussi la cause finale et le dernier mot; mais il ne s'agit pour le moment que d'une chose : il s'agit de l'importance du culte d'amour, de la nécessité de le constituer en dogme fondamental et universel,

et enfin de la démonstration de sa supériorité sur toutes les autres manifestations du sentiment religieux.

§ 2. *Le Khozari.*

Voici plusieurs extraits de ce beau livre où les droits du culte d'amour, rationnel et contemplatif, sont clairement énoncés. Nous avons déjà cité sa définition du parfait adorateur (1). Traçant ensuite le portrait du juste, il s'exprime ainsi (2) : « Après « avoir donné légitime satisfaction aux besoins de la nature, « après avoir accordé au repas, au sommeil, à la vie animale « ce qu'on ne saurait leur refuser raisonnablement, le juste fait « l'appel de ses sujets (ses membres, organes et facultés), comme « le général fait l'appel de ses soldats, réclamant leur concours « et leur assistance pour prendre son essor vers le ciel, vers « la région divine qui est au-dessus de la sphère intellectuelle. « Il rangera ses facultés autour de sa personne, tout comme « Moïse rangeait Israël autour du Sinaï... Il commandera à « *l'imagination*, aidée de *la mémoire*, de lui retracer les plus « beaux tableaux de la révélation divine, tels que la manifes- « tation de Dieu sur le mont Sinaï, Abrabam et Isaac sur le « mont Moria, le tabernacle, la célébration officielle du culte, « la résidence de la gloire divine dans le sanctuaire. Il pres- « crira à la *mémoire* de garder éternellement le souvenir de « ces immortels événements; il interdira à la *faculté spéculative* « et à ses acolytes de bouleverser la vérité et d'y glisser le « doute ; il empêchera l'*irritabilité* et la *sensualité* d'entraîner « sa volonté, de l'agiter et de la tourmenter par leurs violences ; « il enseignera à la *faculté de volonté* comment elle devra gou- « verner les membres et les organes qui sont à son service, « afin de s'en faire servir avec empressement, zèle et joie, les « habituant à se lever, à se prosterner et à s'asseoir au mo-

(1) Voir Introduction générale, p. 206. (2) Le Khozari, IIIe partie, 1.



« ment opportun, ordonnant à ses yeux d'avoir le regard sup-
« pliant de l'esclave qui se trouve en face de son maître, à ses
« mains de se tenir immobiles, tendues et séparées, à ses pieds
« de se joindre pour la prière, à tous ses membres d'affecter
« cette attitude de saint effroi qui sied bien à ceux dont c'est la
« principale préoccupation d'accomplir les ordres de leur chef,
« sans aucun souci des douleurs ou des sacrifices; mettant ensuite
« son langage en parfaite harmonie avec sa pensée, se gardant
« bien de marmoter des prières machinales, à l'instar du perro-
« quet, et faisant de chaque mot l'expression d'une idée... Le
« temps consacré à la prière sera pour lui le cœur, le fruit réel
« du temps; les autres moments, il les considérera comme autant
« d'avenues qui y conduisent; il aspirera sans cesse vers ce
« moment précieux où de la condition de la brute il s'élève
« jusqu'à celle des esprits purs .. »

« Le juste (1) n'observe pas moins que les lois pratiques
« du culte et de la morale les lois métaphysiques et philoso-
« phiques : la croyance en Dieu, le monothéisme, le respect
« pour le nom de Dieu, avec tout ce que la religion nous en-
« seigne là-dessus, à savoir que Dieu sonde les replis du cœur
« humain, qu'il connaît avec certitude les actes et jusqu'aux
« pensées des hommes, qu'il rémunère chacun selon ses œuvres,
« que sa providence s'étend d'une extrémité de la terre à l'autre.
« Dans toutes ses pensées, paroles ou actions, le juste a présent
« à l'esprit le Dieu qui voit tout, vengeur et rémunérateur,
« qui lui demandera compte de toutes ses fautes; et cette pen-
« sée le remplit de crainte, de terreur, d'un sentiment de honte
« pour ses œuvres si imparfaites, de joie et de confiance aux
« heures de saint recueillement; heureux, en quelque sorte, de
« s'imposer cette discipline religieuse comme faible témoi-
« gnage de gratitude pour la bonté divine. Il n'oublie jamais
« les enseignements de l'Écriture et de la tradition au sujet de
« l'omniscience de Dieu, à laquelle rien ne saurait échap-

(1) Le Khozari, IIIe partie, 6.

« per (1)... Il fixe aussi son attention sur la sagesse, l'ordre et « l'harmonie qui président au mécanisme du corps humain. . « En étudiant et en admirant les merveilles de son organisation, « en reconnaissant que tous ses membres sont subordonnés à la « volonté de celui qui, après les avoir créés, veille encore à « leur activité et à leur constante mise en œuvre, le juste se « sent sous l'influence permanente de la Divinité et dans une « sorte de liaison virtuelle avec les anges, liaison qui peut de- « venir parfois une réalité... » Il dit ensuite que l'amour et la vénération de Dieu aboutissent à la joie, à cette joie qui est aussi un devoir religieux prescrit par la loi (2), à cette joie qui résulte de la connaissance de Dieu, qui est le fondement de l'adoration de Dieu, à tel point que *tout le culte révélé, toute la loi écrite, n'est pas autre chose que la préparation à cette joie suprême, comme l'enseigne aussi Ba'hya* (3). « Arri- « vée à ce point, l'âme du juste comprendra le Dieu des vivants, « père nourricier et sage gouverneur de l'humanité ; elle com- « prendra la création, non pas sans doute dans tous ses détails, « mais dans son ensemble, par tout ce qu'on y observe d'utile « et de merveilleux, spectacle qui conduit nécessairement à la « découverte d'un être doué de sagesse, de volonté et de puis- « sance, dispensant à toute créature, grande ou petite, et selon « ses besoins, des organes visibles et invisibles, des propriétés « défensives, des membres, des vaisseaux propres à la venti- « lation, donnant aux bêtes fauves ces terribles défenses qui « leur servent pour tuer et happer leur proie, gratifiant le lièvre « et le cerf d'une vélocité conforme à leur poltronnerie. Pour « peu que l'on médite sur la structure des membres des êtres « vivants, sur l'utilité de leur conformation, sur leurs rapports « avec l'air ambiant, on ne peut se défendre d'y reconnaître « l'empreinte d'une loi et d'un ordre admirables, qui ne laissent « subsister dans les cœurs le moindre doute sur la justice di-

(1) Psaumes, XCIV, 9; CXXXIX, 12; Aboth, II, 1.
(2) Deutér., XXVI, 11; XXVIII, 47; Psaumes, C, 3.
(3) Voir le Khozari, *l. c.*, le commentaire de Sadnab.

« vine... Et quand il se sera profondément pénétré de ces « vérités, le juste prendra pour modèle Naham le résigné « (*Isch Gam Zou*), qui, à chaque coup venant le frapper, re- « merciait la Providence et s'écriait : « C'est pour le bien (1). » « Envisagée de ce point de vue, la vie ne laisse pas que « d'être douce, le poids des malheurs devient plus léger, et « l'on peut éprouver une certaine joie de ses maux et souf- « frances, en les considérant comme une expiation de ses « péchés, en se sentant heureux de s'être allégé du fardeau « de sa dette morale et religieuse, joyeux de la perspective « des récompenses futures, mais bien plus heureux encore « d'avoir pu montrer aux hommes, par son propre exemple, « comment on doit supporter le malheur, proclamer la justice « de Dieu au milieu des souffrances, et devenir glorieux et « illustre par ses épreuves mêmes. »

Cette description du juste, d'après le Khozari, ne renferme peut-être rien de bien nouveau; elle n'ajoute aucun élément important à ce que nous savons déjà du culte d'amour; elle ne se fait remarquer ni par les larges développements ni par l'esprit de classification et de coordination que Ba'hya met au service de sa théorie. Mais elle mérite d'être citée à un autre point de vue. Elle est une preuve de la puissance qu'exerce sur les esprits sérieux et consciencieux, même les plus opposés à l'intervention de la raison et de la spéculation en matière de religion, l'influence du culte d'amour et de l'adoration spirituelle. On sait, en effet, que parmi les grands théologiens de cette école, l'auteur du Khozari est le champion le plus ardent, le plus entier du culte extérieur avec toutes ses pratiques, ses rites, son sacerdoce. Et cependant il se voit obligé de rendre hommage au culte rationnel, reposant sur ce qu'il appelle les lois métaphysiques et philosophiques, au culte d'amour, dont la source jaillit dans la joie et la jouissance pure que nous procure la connaissance de Dieu. Sans doute, l'auteur ne sépare jamais dans son système ces hautes spéculations de la pratique

(1) Talmud, Thaanith, fol. 21.

conscencieuse et minutieuse du culte prescrit, biblique et traditionnel ; il n'admet pas le culte d'amour en dehors du cercle tracé par Moïse et le rabbinisme. Mais c'est ce qui donne justement tant de valeur à ce qu'il dit de la religion contemplative, qui est au culte officiel ce que l'âme est au corps, le souffle de vie pour la matière inerte. Sa définition de l'adorateur parfait et du vrai juste constitue donc un témoignage important en faveur du cinquième dogme.

§ 3. *Maïmonide.*

A son tour, Maïmonide revendique hautement les droits du culte intérieur et de la religion d'amour ; il y insiste énergiquement à la fin de son traité théologique (1), comme nous allons le voir : « Il importe, dit-il, de fixer l'attention sur ceci : Notre « sainte loi a déterminé, précisé les connaissances et idées « vraies au moyen desquelles l'homme peut s'élever au plus « haut degré de la perfection. Elle nous a prescrit les croyances « suivantes : l'existence de Dieu, son unité, son omniscience, « sa volonté et son éternité. Mais ce sont là les notions dernières et suprêmes, que l'on ne parvient à concevoir d'une « manière détaillée et nettement déterminée qu'après avoir « passé par la filière d'une foule de connaissances préliminaires. La loi nous prescrit également certaines croyances « nécessaires à la conservation de l'ordre social, la croyance, « par exemple, que Dieu s'irrite contre ceux qui lui désobéissent, croyance propre à nous inspirer une crainte salutaire « contre toute velléité de lèse-majesté divine. Quant aux autres « notions véridiques relatives à l'existence universelle, et qui « constituent la science métaphysique dans ses différentes « branches, science qui sert de démonstration à ces idées et à « ces dogmes, dernier mot et but définitif (de l'humanité), elles

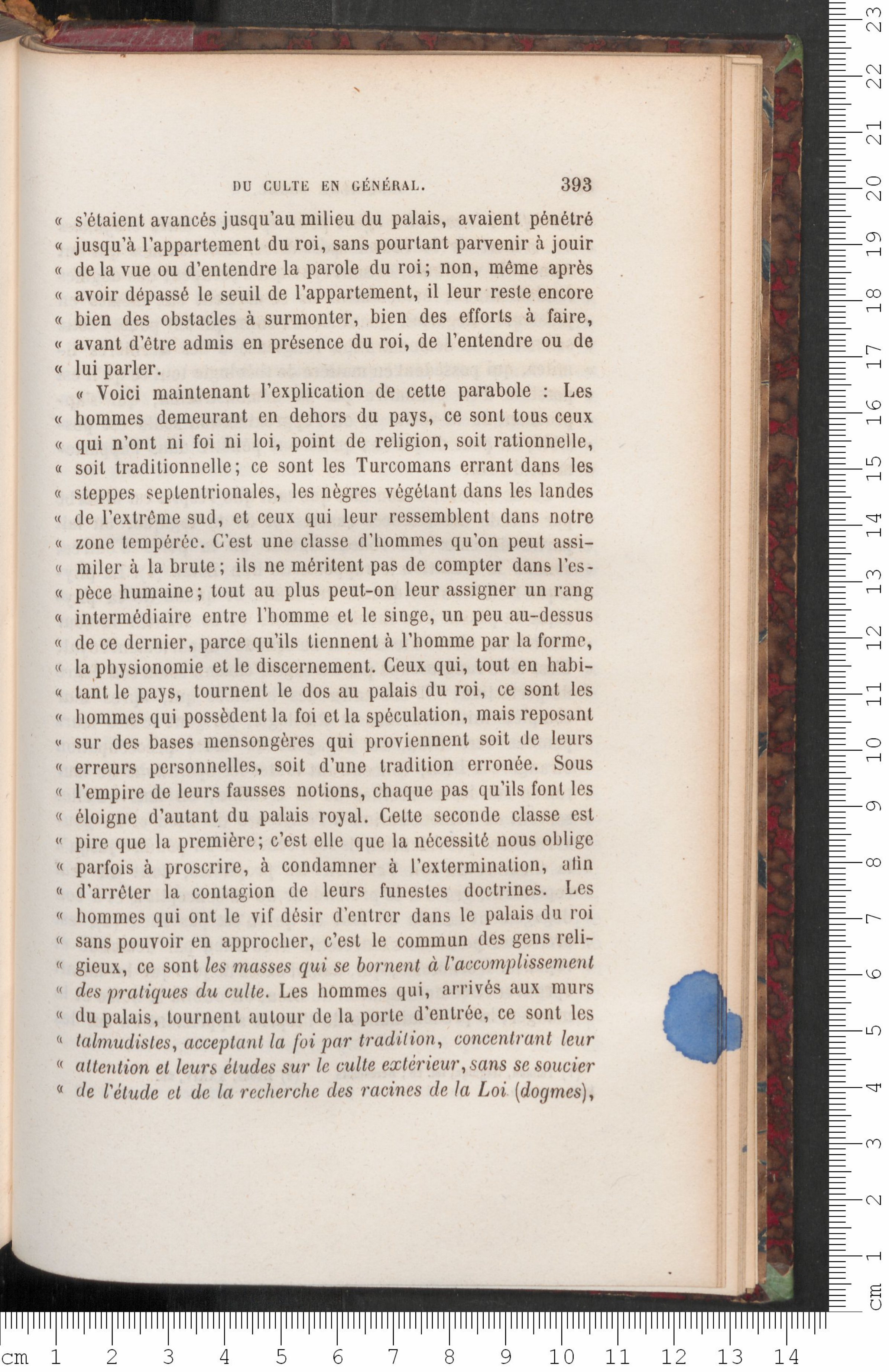
(1) *Guide*, III[e] partie, chap. 28.

« ne sont pas, comme les premières, l'objet de prescriptions « formelles et écrites, mais elles sont comprises dans le com- « mandement général d'*aimer Dieu*, de l'aimer, comme dit « l'Écriture, de tout cœur, de toute âme et de tout pouvoir. « Dans notre grand *Traité de la religion* (1), nous avons « établi que cet amour de Dieu ne trouve sa réalité que dans « la conception de l'ordre universel de la création, telle que « nous la voyons, et dans l'appréciation de la sagesse créatrice « qui s'y révèle; nous y avons mentionné aussi l'opinion de « nos sages à ce sujet. »

Chap. LI (2). — « Le présent chapitre n'ajoute rien aux « considérations développées dans cette partie de notre livre; « il peut en être considéré comme la conclusion. Nous nous « proposons d'y expliquer quelle est la nature du culte que doit « rendre à Dieu l'homme qui sera arrivé à la connaissance des « grandes vérités religieuses, après la juste conception de Dieu « lui-même; nous tracerons donc la ligne à suivre pour aboutir « à ce culte spirituel, qui est le but suprême de l'existence hu- « maine; nous dirons avec quelle sollicitude il convient de « poursuivre ce but jusqu'au seuil de la vie éternelle. Nous « allons entrer en matière par la parabole suivante. Il y avait « une fois un roi qui demeurait renfermé dans son palais, et « dont les sujets étaient disséminés, partie dans le pays et « partie hors du pays. Ceux qui résidaient dans le pays avaient, « les uns le dos tourné au palais, le visage du côté opposé, et « les autres la face tournée du côté du palais, objet de toutes « leurs aspirations, désireux d'y entrer, de voir le roi face à « face, sans pouvoir arriver à s'approcher des murailles de la « résidence royale. Ces derniers, qui tenaient tant à voir le « palais de près, se divisaient à leur tour en plusieurs catégo- « ries. Les uns touchaient au mur et tournaient autour pour « découvrir la porte d'entrée; les autres avaient déjà franchi « la porte et se promenaient dans le vestibule; d'autres enfin

(1) Yad ha-Hazaka, Ire partie, des fondements de la Loi, chap. 2; Halacha, 6.

(2) *Guide*, IIIe partie, chap. 51.



« s'étaient avancés jusqu'au milieu du palais, avaient pénétré « jusqu'à l'appartement du roi, sans pourtant parvenir à jouir « de la vue ou d'entendre la parole du roi ; non, même après « avoir dépassé le seuil de l'appartement, il leur reste encore « bien des obstacles à surmonter, bien des efforts à faire, « avant d'être admis en présence du roi, de l'entendre ou de « lui parler.

« Voici maintenant l'explication de cette parabole : Les « hommes demeurant en dehors du pays, ce sont tous ceux « qui n'ont ni foi ni loi, point de religion, soit rationnelle, « soit traditionnelle ; ce sont les Turcomans errant dans les « steppes septentrionales, les nègres végétant dans les landes « de l'extrême sud, et ceux qui leur ressemblent dans notre « zone tempérée. C'est une classe d'hommes qu'on peut assi- « miler à la brute ; ils ne méritent pas de compter dans l'es- « pèce humaine ; tout au plus peut-on leur assigner un rang « intermédiaire entre l'homme et le singe, un peu au-dessus « de ce dernier, parce qu'ils tiennent à l'homme par la forme, « la physionomie et le discernement. Ceux qui, tout en habi- « tant le pays, tournent le dos au palais du roi, ce sont les « hommes qui possèdent la foi et la spéculation, mais reposant « sur des bases mensongères qui proviennent soit de leurs « erreurs personnelles, soit d'une tradition erronée. Sous « l'empire de leurs fausses notions, chaque pas qu'ils font les « éloigne d'autant du palais royal. Cette seconde classe est « pire que la première ; c'est elle que la nécessité nous oblige « parfois à proscrire, à condamner à l'extermination, afin « d'arrêter la contagion de leurs funestes doctrines. Les « hommes qui ont le vif désir d'entrer dans le palais du roi « sans pouvoir en approcher, c'est le commun des gens reli- « gieux, ce sont *les masses qui se bornent à l'accomplissement* « *des pratiques du culte*. Les hommes qui, arrivés aux murs « du palais, tournent autour de la porte d'entrée, ce sont les « *talmudistes, acceptant la foi par tradition, concentrant leur* « *attention et leurs études sur le culte extérieur*, *sans se soucier* « *de l'étude et de la recherche des racines de la Loi* (*dogmes*),

« *sans faire le moindre effort pour éprouver leurs croyances* « *au creuset de la raison spéculative.* Les hommes qui ont « franchi le vestibule, ce sont ceux qui s'occupent des dogmes « fondamentaux; évidemment ils se divisent eux-mêmes en « plusieurs catégories. Quant à ceux enfin qui ont poussé cette « science de la démonstration religieuse à ses dernières li-« mites, qui possèdent en matière de théologie tout ce qu'il est « possible d'en connaître par la démonstration, qui s'ap-« prochent de la vérité là où l'approximation seule est pos-« sible, on peut dire d'eux qu'ils ont pénétré dans l'apparte-« ment du roi.

« Sache encore, ô mon fils, que tant que l'esprit est absorbé « par l'étude des sciences exactes et de la logique, on fait « partie de ceux qui rôdent autour de la porte d'entrée, « comme la tradition le rapporte de Ben Zoma (1). La phy-« sique te fait entrer dans le vestibule, et quand de la phy-« sique tu passes à la théologie, alors tu as franchi la cour « intérieure, alors tu te trouves au sein de l'appartement royal. « C'est là le rang occupé par les sages, chacun selon son degré « de perfection. S'il est enfin des hommes qui, après leur « complète initiation dans la théologie, dirigent toutes leurs « pensées vers Dieu, se dégagent de toute préoccupation « étrangère à Dieu, concentrant toutes les opérations de leur « raison sur les merveilles de la création, en tant qu'elles « servent de démonstration à l'existence de Dieu et au gou-« vernement providentiel, ils sont censés avoir pénétré jusqu'à « la chambre du roi. Tels sont les prophètes, dont un *seul* « cependant, grâce à la profondeur de sa conception et à son « dégagement absolu de tout ce qui n'est pas Dieu (2), est « arrivé au point de s'entretenir avec Dieu par demande et « réponse. C'est Moïse, qui, dans l'excès de joie que lui faisait « éprouver la communication de Dieu, en oublia le boire et le « manger, la prédominance de l'esprit supprimant en lui les

(1) Talmud, Haguiga, fol. 15; Beréschith Rabba, sect. 5.

(2) Exode, XXXIV, 28.

« appétits grossiers du corps et tous les besoins dont la satis-
« faction est réclamée par le sens du toucher. Quant aux autres
« prophètes, ils ne peuvent que *voir* Dieu, les uns de près,
« les autres de loin, dans une *vision* plus ou moins troublée,
« comme cela a été exposé dans notre théorie du prophétisme.

« Pour en revenir à notre sujet, nous recommandons (de
« nouveau) la concentration de l'esprit sur Dieu quand on est
« une fois arrivé à sa connaissance ; c'est là ce qui constitue le
« culte spécial de ceux qui possèdent Dieu en esprit et en
« vérité. Plus ils s'attachent à la contemplation de la Divinité
« et plus ils avancent dans cette adoration parfaite. Mais
« penser beaucoup à Dieu, le nommer souvent sans le con-
« cours de la raison et de la science, et sous les seuls auspices
« de l'imagination ou d'une foi purement traditionnelle, ceci,
« à notre avis, s'appelle *demeurer hors du palais*, s'en tenir
« fort éloigné, n'avoir en réalité ni la pensée ni même le sou-
« venir de Dieu. Non, les créations de notre imagination et
« cette chose supposée que nous décorons du nom de Dieu
« n'ont rien de conforme à la réalité existante : ce sont de
« pures fictions, filles d'une imagination déréglée, comme cela
« a été démontré à propos de la question des attributs.

« Mais il importe de constater que ce genre de culte (parfait)
« ne peut venir qu'à la suite de la perception rationnelle,
« après qu'on aura conçu de Dieu et de ses œuvres ce que la
« raison (humaine) est capable d'en saisir. C'est alors seule-
« ment qu'on peut se livrer entièrement à Dieu, essayer de se
« rapprocher de lui, corroborer le lien qui nous unit à lui,
« lien qui n'est pas autre chose que la raison elle-même,
« comme nous l'enseigne si souvent l'Écriture (1), à savoir que
« le culte parfait, le culte de tout le cœur et de toute l'âme, ne
« saurait être que la conséquence de la conception vraie de
« Dieu (2). Nous avons établi, à diverses reprises déjà, que
« notre amour de Dieu est en raison de notre degré de concep-
« tion des choses divines, et que ce n'est qu'à la suite de

(1) Deutér. IV, 35 et 39. (2) Deutér., XI, 13.

« l'amour de Dieu que surgit cette adoration que la tradition « connaît et recommande sous le nom d'adoration du cœur; « elle consiste, pour nous, dans la concentration de la pensée « sur l'intelligence primitive, en s'isolant de tout le reste dans « la limite du possible. Voilà qui nous explique l'insistance, « quant à ces deux points, qu'y met David en donnant ses « dernières instructions à son fils Salomon (1), c'est-à-dire « sur les efforts à entreprendre pour s'élever à la conception « de Dieu, et sur le devoir de l'adoration parfaite et complète « qui en est la conséquence. Or les recommandations bibliques « de ce genre ont toujours trait aux conceptions intellectuelles, « jamais à celles de l'imagination, qui ne méritent pas d'être « appelées *connaissances*, mais *fantaisies* et *fictions* (2). Il est « donc bien entendu que la vraie connaissance de Dieu doit « aboutir à ce culte d'extase et d'élan sublime qui fait ses dé- « lices de la contemplation de l'infini, culte idéal qu'on ne « saurait professer dans sa plénitude que par une vie d'isole- « ment et de détachement des choses du monde : de là la ten- « dance des saints (Hassidim) à la vie de renoncement et d'abs- « traction, bornant leurs rapports avec la société au strict « nécessaire. »

On voit par cette importante citation qu'il donne lui-même comme la conclusion de toute sa théologie, avec quelle franchise et quelle netteté Maïmonide s'explique sur le culte d'amour et d'enthousiasme. C'est donc à bon droit que, dans la classification des dogmes faite par lui, nous avons reconnu dans le cinquième ce culte intérieur qui repose sur la connaissance de Dieu, c'est-à-dire sur les quatre premiers dogmes, qui sont les bases de la théodicée. A cet égard, sa doctrine se rapproche beaucoup de celle de Ba'hya : tous les deux ils attachent la même importance, assignent le même rang au culte d'amour et à l'adoration parfaite. Comme Ba'hya encore, Maïmonide y voit le dernier mot et comme la sanction définitive de la religion révélée. Nous l'avons déjà dit à propos

(1) I Chron., XXVIII, 9. (2) Ezéchiel, XX, 32.

de l'exposé du premier : au point de vue pratique et chronologique, le culte intérieur ne se développe dans toute son ampleur qu'à la suite du culte extérieur; mais, au point de vue logique, il lui est antérieur et supérieur, et, par voie de filiation, il vient en droite ligne après l'existence, l'unité, l'immatérialité et l'éternité de Dieu.

§ 4. *Albou.*

Voici comment il s'exprime sur l'amour de Dieu (1) : « L'amour de Dieu est le degré le plus élevé en matière de re-« ligion; on n'y arrive qu'après avoir passé par tous les degrés « de la crainte de Dieu, ainsi que nous l'enseigne la vie « d'Abraham, qui ne mérite le titre d'ami de Dieu qu'à la fin « de ses jours, après la grande épreuve du sacrifice d'Isaac. « Il importe donc de bien déterminer la nature de l'amour et « ses différents genres. Il y a trois sortes d'amour : amour du « bien, amour de l'utile, amour de l'agréable. L'amour du bien « consiste dans cette sorte d'attraction que nous éprouvons « pour une personne ou une chose, eu égard à sa bonté intrin-« sèque, indépendamment du profit ou du plaisir que nous « pourrions en tirer; on peut le définir l'amour du bien pour « le bien lui-même. L'amour de l'utile, c'est le sentiment que « nous fait éprouver ce qui nous plaît par son côté utile. « L'amour de l'agréable a sa source dans la sensation du plaisir, « toute abstraction faite du bien et de l'utile. L'amour de « l'utile et l'amour de l'agréable se ressemblent en ceci, qu'ils « sont également susceptibles du *plus* et du *moins*, selon la « mesure de l'utilité et du plaisir contenus dans leur objet; « également aussi ils sont périssables. Mais l'amour du bien se « distingue de ses deux homonymes par son caractère de sta-« bilité et d'immutabilité. C'est qu'en effet il ne dépend pas

(1) Ikarim, IIIe partie, chap. 35.

« d'un mobile qui nous est personnel et, par suite, plus ou « moins intéressé; non, il a sa raison d'être, non pas dans le « sujet qui aime, mais dans l'objet que nous aimons, parce que « nous le reconnaissons bon en lui-même, digne par lui-même « de notre amour; et son image se grave si profondément dans « notre cœur, que sujet aimant et objet aimé finissent par se « fondre ensemble dans cet amour et par ne plus faire qu'un « seul et même être, grâce à un indissoluble lien spirituel. « Il en est tout autrement de l'amour de l'utile et de l'agréable : « ici ce n'est plus l'objet aimé qui est connu en lui-même, mais « seulement par la somme d'utilité ou de plaisir qu'il nous « fournit, ce qui rend impossible l'identification complète du « sujet aimant avec l'objet aimé. De là, d'un côté, mobilité et « fragilité; de l'autre, identité et stabilité. Ainsi, l'amour du « bien est immuable de sa nature, le sujet aimant ne recher- « chant dans l'objet aimé d'autre profit que celui de le con- « naître; donc l'amour du bien est le plus noble des amours; « et puisque Dieu est le bien absolu, sans le moindre mélange « de mal, dégagé de toute condition de *non-être* et de *contin-* « *gence*, l'amour qu'il nous inspire ne peut être que l'amour « du bien pour le bien lui-même. Cet amour croît en nous en « raison directe de notre progrès dans la connaissance de Dieu, « par le motif que, ainsi qu'on vient de le constater, l'amour « du bien consiste dans la *connaissance* du bien. Cependant, « d'un autre côté, Dieu étant le créateur, le souverain dispen- « sateur de l'existence, donnant le souffle et la vie à tout ce « qui est animé, il est non moins *utile* et, par conséquent, doit « provoquer en nous le sentiment de l'amour de l'*utile*. Enfin, « en nous mettant à l'envisager à un autre point de vue encore, « comme préparateur de l'alimentation de toutes ses créatures, « en considérant surtout qu'il leur donne non-seulement le « nécessaire, mais encore l'agréable et le superflu, nous ne « pouvons nous empêcher de l'aimer aussi de l'amour de « l'agréable, c'est-à-dire comme producteur de tout ce qui est « agréable et délectable. Et c'est ainsi que, tout en étant « l'unité absolue, Dieu résume en lui les trois genres d'amour :

« amour du bien, amour de l'utile, amour de l'agréable. Il « s'ensuit que nous devons reporter sur lui, mais à leur plus « haute puissance, toutes les amours possibles, attendu qu'on « ne saurait imaginer rien de meilleur, rien de plus utile, rien « de plus agréable. C'est aussi ce triple amour auquel Moïse « fait allusion lorsqu'il dit : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, « de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir. »

L'auteur s'étend encore longuement sur les trois sortes d'amour et commente avec une grande finesse les trois expressions cœur, âme, pouvoir, dans leurs rapports avec le bien, l'utile et l'agréable. Puis, dans le chapitre suivant (1), il analyse l'amour de Dieu et fait ressortir ce qui le distingue de toutes les autres amours :

« L'amour de Dieu, dit-il, réjouit et délecte l'âme, contraire- « ment à ce qui arrive quand notre amour tend vers un objet « insaisissable ou du moins difficile à atteindre. Ordinairement « un amour de ce genre trouble et bouleverse l'âme par ses « incessantes et vaines tentatives pour arriver jusqu'à l'objet « aimé. C'est bien pour cela que les hommes aux désirs ardents « nous apparaissent si tristes, si soucieux, avant d'avoir atteint « au but de leurs convoitises. Eh bien, il en est tout différem- « ment de l'amour de Dieu ; malgré l'inaccessibilité de celui « qui en est l'objet, il ne produit dans notre âme ni trouble ni « agitation. Au contraire, même pour le peu qu'il nous est « donné d'en saisir, il excite en nous une grande joie, il nous « procure une vive jouissance : c'est le propre du vrai amour « en général, pour lequel la possession la plus incomplète de « l'objet aimé l'emporte sur tous les autres biens. C'est pour « ce motif que le Cantique des cantiques (tel qu'il est inter- « prété par la tradition) met l'amour de Dieu au-dessus de « toutes les autres amours (2).....

« L'amour de Dieu procure à l'homme une jouissance rare « et complexe, en rapport avec les divers éléments qu'il con- « tient, tandis que les autres amours sont pour nous une

(1) Ikarim, IIIe partie, chap. 36. (2) Cant. des Cant., VII, 7.

« source de chagrins et d'amertumes jusqu'au moment de la « possession. Encore la jouissance partielle que nous donne la « possession relative de l'objet de nos désirs ne tarde-t-elle « pas à faire place à de nouveaux chagrins causés par le désir « de la possession pleine et entière ; enfin, aussitôt la posses- « sion complète obtenue, l'amour cesse et le désir s'évanouit. « L'amour de Dieu procède tout autrement : il procure à « l'homme une grande joie, même par l'ombre de possession « qu'il en obtient, et à la seule pensée de la grandeur infinie « de l'objet aimé. Aussi l'homme en jouit-il sans trouble, sa- « chant bien que Dieu ne peut être possédé en réalité ; il jouit « vivement, démesurément, de la moindre conception de la « Divinité, et son amour et sa jouissance grandissent en raison « des progrès qu'il fait dans la connaissance de Dieu. Remar- « quez encore que l'amour de Dieu ne peut jamais s'user ni « finir, celui qui en est l'objet étant l'indestructible, l'infini.

« ..... La conséquence qui en résulte, c'est que, quelque « pénible que se présente cette recherche de l'amour et de la « conception de la Divinité, quelques efforts qu'elle nous « coûte, nous ne devons jamais nous relâcher dans la poursuite « de ce but grandiose..... Constatons ensuite que celui qui « voue à Dieu le culte d'amour se met au-dessus de toute « préoccupation de profit et de perte, la seule qui le possède « tout entier étant de faire la volonté de l'objet aimé, sans « égard pour les peines et les sacrifices que cela peut lui coûter, « comme nous le savons par l'exemple de l'amitié de Jonathan « et de David..... Disons encore que l'amour qui a toutes ses « racines dans l'objet aimé (c'est-à-dire sans qu'il en résulte « aucun avantage ou profit pour le sujet aimant) a la stabilité « même de cet objet ; il s'ensuit que, Dieu étant stable et « éternel, l'amour dont il est l'objet est nécessairement éternel « et impérissable. Mais cet amour, qui consiste dans l'affection « pure de l'objet aimé pour lui-même, ne peut se rencontrer « que chez les hommes d'intelligence et de raison ; car, notez-le « bien, aimer quelqu'un pour lui-même, aimer sans le mobile « de la passion ou de l'intérêt, c'est aimer avec l'esprit, avec la

« raison. Et c'est parce qu'il est un acte parfaitement intellec-
« tuel et rationnel, que l'amour d'un être pour cet être lui-
« même, que l'amour exclusivement objectif est susceptible
« d'éloge et de blâme ; car, s'il s'y mêlait la moindre dose de
« contrainte, de coercition morale pesant sur le sujet aimant,
« l'éloge et le blâme, qui ne peuvent pas harmoniser avec la
« fatalité, qui ne s'accordent qu'avec le libre arbitre, n'auraient
« plus ici de raison d'être. Et voilà pourquoi Abraham est loué
« et glorifié pour son culte d'amour, et voilà pourquoi cet
« amour lui valut le beau surnom d'ami de Dieu : c'est qu'il
« n'avait d'autre pensée, d'autre but, en offrant son fils en
« holocauste, que de faire la volonté de Dieu. »

Ici l'auteur explique d'une manière fort ingénieuse pourquoi le mérite de ce sacrifice est toujours rapporté à Abraham, jamais à Isaac, qui pourtant était arrivé à l'âge de raison, puisqu'il n'avait pas moins de trente-sept ans. C'est qu'Abraham était libre dans sa résolution, Dieu ne lui ayant fait aucune injonction, imposé aucune obligation à cet égard (1), au lieu qu'Isaac n'était pas moralement libre de désobéir à son père ; et puis, au libre arbitre d'Abraham se joignait encore la réflexion, par suite de l'intervalle des trois jours qui s'étaient écoulés entre la résolution et l'exécution. Voilà ce qui fait de cette épreuve d'Abraham un acte libre et spontané, conçu et réalisé dans la plénitude de ses facultés intellectuelles, un acte du culte d'amour, le plus pur et le plus parfait. Ceci nous fait comprendre pourquoi, seul parmi tant de saints et illustres martyrs, c'est le sacrifice d'Isaac qui a eu les honneurs du rituel journalier. C'est que, comme nous venons de le dire, Abraham était entièrement libre, libre de sa conscience, libre même envers Dieu, qui ne lui imposait rien ; les autres martyrs, tels qu'Akiba et ses collègues, ne l'étaient pas ; ils étaient moralement engagés, liés par un commandement formel de la Bible (2)..... L'auteur termine le chapitre par cette conclusion : « Le fidèle, le juste
« qui offre à Dieu le culte d'amour n'est digne d'éloge qu'à la

(1) Beréschith Rabba, sect 55. (2) Lévit., XXII, 32.

« condition que son adoration soit l'expression d'un amour « complet, absolu, dégagé de toute contrainte comme de toute « préoccupation de profit ou de préjudice. Tel est cet amour « sublime qui aboutit à la béatitude spirituelle et éternelle; « c'est de cet amour divin que Salomon dit : « Celui qui croi- « rait pouvoir l'acheter, fût-ce au prix de toute sa fortune, « serait repoussé avec mépris (1). »

Dans le chapitre suivant (2), l'auteur pose la question de savoir si, étant donné l'amour de l'homme pour Dieu, on peut en induire l'amour de Dieu pour l'homme. Cet amour n'est-il pas impossible? La distance qui sépare Dieu de l'homme n'est-elle pas l'infini? L'amour ne repose-t-il pas sur une certaine ressemblance, harmonie, analogie, sympathie, du moins relative, entre le sujet aimant et l'objet aimé? L'amour est-il possible quand la différence et la distance ne sont pas du plus au moins, mais du tout au tout, quand toute similitude cesse, quand toute analogie disparaît? Et cependant l'amour de Dieu pour l'homme est formellement écrit dans la Bible; il a sa triple affirmation dans le Pentateuque, dans les prophètes et dans les hagiographes (3). Pour répondre à cette question, dit l'auteur, il faut savoir remonter aux différentes sources de l'amour. Il y en a trois : 1° *l'amour inspiré par une mutuelle sympathie*, par la réciprocité de sentiments et d'affection; 2° *l'amour naturel*, l'amour des parents pour les enfants, considérés comme partie intégrante d'eux-mêmes, faits de leur chair et de leur sang, ou l'amour de l'ouvrier pour son œuvre, produit de ses labeurs et de son intelligence; 3° *l'amour de relation*, en d'autres termes l'amour du patron pour le client, tel que l'amour du roi pour son peuple, l'amour du père pour les enfants à un point de vue différent de celui de l'amour naturel, l'amour et la sollicitude du bienfaiteur pour l'objet de ses bienfaits, enfin l'amour de l'époux pour l'épouse, non pas l'amour physique, charnel, qui appartient à la deuxième catégorie, mais celui de l'être fort

(1) Cant. des Cant., VIII, 7.

(2) Ikarim, *u. s.*, chap. 37.

(3) Deutér., VII, 13; Malachie, I, 2; Psaumes, CXLVI, 8.

pour l'être faible et cher qu'il protége. Évidemment l'amour de Dieu pour l'homme ne peut appartenir ni à la première ni à la seconde catégorie, pas plus à l'amour de sympathie mutuelle qu'à l'amour naturel. Il ne peut être que l'amour de relation, l'amour du grand pour le petit, du fort pour le faible, du protecteur pour le protégé. L'amour de Dieu est donc l'amour du roi pour ses sujets, du père pour ses enfants, de l'époux pour l'épouse. Aussi l'Écriture ne se fait-elle pas faute de qualifier Dieu de père (1), de roi (2) et d'époux (3). L'auteur s'étend ensuite longuement sur la nature de l'amour particulier de Dieu pour Israël, et développe à cet égard une série de considérations sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir.

Appréciation. — On voit par ces extraits qu'Albou s'occupe moins d'enseigner l'amour de Dieu comme une obligation que de le décrire, de le décomposer, de l'analyser finement dans ses moindres détails. On ne peut que rendre hommage à cet exposé éminemment psychologique, que l'auteur sait cependant rattacher avec art à l'Écriture et à la tradition; on remarquera surtout ce cachet de spiritualisme qu'il imprime à l'amour de Dieu, en l'élevant bien au-dessus du domaine agité et troublé du sentiment, pour le fixer dans les régions pures et sereines de l'intelligence. Il établit avec la dernière évidence que l'amour de l'homme pour Dieu consiste dans l'amour d'un être pour cet être lui-même ou, pour mieux dire, dans l'amour du bien pour le bien, parce que cet amour doit être libre, réfléchi, se développant parallèlement aux progrès que nous faisons dans la connaissance de Dieu. Ce qui n'est pas moins important dans la théorie d'Albou, c'est sa démonstration de l'amour de Dieu pour l'homme, présenté sous sa seule forme possible, celle de l'amour du patron pour le client. Il y a là un ensemble d'aperçus aussi ingénieux qu'utiles à l'intelligence du dogme que nous étudions. S'il ne développe pas avec la même largeur les autres côtés du cinquième dogme mis en lumière par Ba'hya et Maïmo-

(1) Deutér., 36; Isaïe, LXIII, 16.
(2) Isaïe, XLIV, 6.
(3) Isaïe, LIV, 5; Osée, II, 4 et 22.

nide, il confirme du moins leurs données. Pour lui aussi, le but suprême de la religion, c'est le culte d'amour, l'adoration de Dieu en esprit et en vérité; pour lui aussi, le sacrifice d'Isaac et le triple amour divin recommandé par Moïse sont les deux bases qui portent tout l'édifice de la religion.

RÉSUMÉ DU CINQUIÈME DOGME.

Dans l'examen auquel nous venons de nous livrer, et qui s'étend aux trois cycles du judaïsme, nous avons vu le culte d'amour placé à la même hauteur, au sommet de l'édifice religieux, par l'Écriture, par la tradition comme par la théologie. Nous avons reconnu que, longtemps avant la révélation sinaïque, il eut son représentant le plus parfait dans Abraham, surnommé « l'ami de Dieu (1) »; nous avons vu Moïse en faire l'objet de ses exhortations fréquentes et pressantes dans le Deutéronome; nous avons pu nous convaincre que, dans sa pensée, le culte d'amour doit avoir ses plus solides assises dans l'*âme*, siége de l'intelligence et de la raison, et dans le cœur, source des aspirations vers le bien infini et le beau idéal. Nous avons découvert les fortes traces du culte d'amour dans les chants sublimes du Psalmiste; nous l'avons écouté célébrer, louer, exalter, non-seulement le Dieu d'Israël, le libérateur de Jacob, le protecteur de Juda, le Dieu national en un mot, mais encore, mais surtout le Dieu de l'univers, le Dieu des cieux, le Dieu du levant et du couchant, le Dieu qui est glorifié par toute la nature, les éléments, les règnes de la nature, les soleils et les anges. Sachant, d'un autre côté, que les psaumes faisaient partie intégrante du service divin sous le premier comme sous le second temple, l'institution de l'école de chant des lévites étant elle-même une création de David (2), nous avons acquis la certitude que ce culte qui s'adresse non pas à un Dieu local, mais au souverain maître de l'univers, s'est continué sans

(1) Isaïe, XLI, 8.

(2) I Chron., chap 23-26.

interruption jusqu'à la chute de la nationalité politique d'Israël. Nous avons ensuite été à même de nous convaincre que, en dépit de la prépondérance acquise ou prise par le culte extérieur et pratique, devenu le dictateur des consciences, la tradition n'a jamais laissé frapper de prescription les droits et les titres du culte d'amour. Elle nous a légué sous ce rapport des enseignements sous toutes les formes, gnomique, exégétique, canonique et historique : gnomique, dans cette belle maxime : « C'est le cœur que Dieu réclame ; » exégétique, par la distinction si souvent reproduite entre la religion de crainte et la religion d'amour, par l'interprétation qu'elle donne du texte de Moïse : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir (1), » et en faisant de l'amour de Dieu une loi positive, fondée sur la sanctification du nom de Dieu (2) ; enfin, historique, par tout ce qu'elle nous raconte du martyre projeté de Hanania, Michaël et Azaria (3), du martyre consommé de Rabbi Akiba et de ses collègues (4). En dernier lieu, nous venons de voir les principaux organes de la théologie, Ba'hya, le Khozari, Maïmonide et Albou, revendiquer les droits du culte rationnel, libre et spontané, dans les termes que nous avons fait connaître. Ces maîtres de la théologie suivent chacun sa voie propre, ils varient dans des considérations de détail, ils diffèrent dans l'interprétation donnée à tel ou tel passage de l'Écriture et de la tradition, et cette variété fait la richesse de leur enseignement ; mais tous ils sont d'accord sur le principe fondamental, à savoir que le culte en général, le culte d'amour, repose sur la connaissance de Dieu, que son développement est en raison directe des progrès faits dans la conception des attributs divins ; tous ils veulent que l'on adore en Dieu le souverain bien, qu'on l'aime pour lui-même, indépendamment des avantages qui puissent

(1) Talmud, Berachoth, fol. 60 ; Talmud, Pessahim, fol. 24.

(2) Lévit., XXII, 32 ; Na'hmanide, commentaire à la Thora, *ibid.* ; Maïmonide, Yad ha-Hazaka, Ire partie, traité des fondements de la Thora, chap. 2.

(3) Talmud, Pessahim, fol. 33.

(4) Berachoth, fol. 62 ; Aboda Zara, fol. 18.

en résulter pour nous. Ils s'entendent sur un autre point encore : nous voulons dire la difficulté, pour le commun des hommes, de s'élever à cette hauteur pour ainsi dire vertigineuse; aussi proclament-ils le culte d'amour le *substratum* de la religion, impossible à réaliser qu'à la suite de l'accomplissement de toutes les conditions de piété et d'une vie de sainteté : observation rigoureuse du culte révélé et traditionnel, instruction religieuse profonde et permanente, étude et méditation des dogmes, mœurs pures et irréprochables. Aussi Ba'hya et Maïmonide n'abordent-ils cette thèse qu'à la fin et à titre de couronnement de leur exposition dogmatique. Nous avons cru cependant, et d'après les explications déjà fournies, devoir lui assigner sa place au bout de la théodicée, parce que la connaissance de Dieu, les hautes spéculations sur le dogme de la création, le monothéisme, l'immatérialité et l'éternité de Dieu, les questions qu'elles soulèvent, les réponses qu'elles provoquent, l'infini auquel elles semblent aboutir par toutes les issues, nous arrachent ce cri : « Amour à la bonté, gloire à la puissance de Dieu ! »

Le culte d'amour est donc le but suprême de la religion, de la religion naturelle comme de la religion révélée, du culte extérieur comme du culte intérieur. Il est le rayon d'en haut qui illumine tout, en l'absence duquel il n'y a plus que ténèbres et abîmes; il est le principe vital en dehors duquel nos pratiques, nos prières, nos cérémonies, nos rites ne sont plus qu'un corps sans âme; il est l'étincelle dérobée au ciel, seule capable d'animer la statue faite de cendre et de poussière. C'est le culte d'amour qu'Israël a la mission de propager partout, sans méconnaître d'ailleurs qu'il lui est antérieur et supérieur. Il fut professé avant l'ère des religions positives par Abraham; il eut l'un de ses glorieux représentants dans la personne de Job, le patriarche des peuples qui vivaient en dehors de la révélation (1); et c'est par suite de cette similitude que la tradition

(1) Nombres, XIV, 9; commentaire de Raschi, *ibid.*

met parfois sur la même ligne le père des croyants et le juste des peuples profanes, Abraham et Job (1).

Quant à ce qu'Abravanel appelle la seconde partie du cinquième dogme, c'est-à-dire l'adoration de Dieu à l'exclusion de tout ce qui n'est pas lui, nous n'avons pas à nous en occuper ici. C'est un principe qui découle naturellement du deuxième dogme, du monothéisme, comme il ressort avec non moins d'évidence des développements mêmes auxquels nous venons de nous livrer. Sans doute on doit des égards, des remercîments, de la reconnaissance à tout être bienfaisant; mais ce culte qui est l'amour du parfait et de l'idéal, cette adoration qui jaillit de la contemplation des perfections divines, cet élan qui nous emporte sur les ailes de l'enthousiasme vers les régions de l'infini, Dieu seul y a droit, parce que seul il en est digne. Ni corps céleste, ni ange, ni archange, ni esprit pur, ainsi que le dit Maïmonide dans sa formule de ce dogme, et comme nous l'enseigne aussi la tradition (2), ne saurait en être l'objet; car tous ces êtres émanent du créateur et du générateur universel. Les comprendre ou les associer dans ce culte, ce serait reporter sur la créature ce qui n'est dû qu'au créateur. Nous laisserons donc de côté les considérations auxquelles se livrent plusieurs de nos théologiens, notamment Maïmonide et Albou (3), sur la nature des anges, le caractère de leur mission et le genre d'influence qu'ils sont appelés à exercer sur ce monde sublunaire. C'est un sujet qui a plus d'affinités avec la kabbale qu'avec la théologie proprement dite.

CONCLUSION GÉNÉRALE DE LA THÉODICÉE.

Comme le voyageur qui, au bout de chaque étape, mesure de l'œil la distance parcourue, en se félicitant de s'être rapproché d'autant du but auquel il aspire, nous voudrions, au moment

(1) Baba Bethra, fol. 15.

(2) Talmud Yeruschalemi, Berachoth, chap. 9.

(3) *Guide*, Ire partie, chap. 49; Ikarim, livre II, chap. 11.

de clore la première partie de notre travail, l'embrasser dans un coup d'œil d'ensemble.

Nous nous étions imposé la tâche d'envisager l'enseignement dogmatique sous ses différentes faces, et notamment aux points de vue de la continuité, de l'actualité et de l'universalité des dogmes.

En ce qui concerne la *continuité*, nous rappelons la méthode théologique dont nous avons posé le principe dans notre préface, et que nous avons cherché à mettre en pratique dans l'étude spéciale de chaque dogme. Nous l'avons donc étudié successivement dans les trois grandes manifestations de l'histoire religieuse : d'abord dans l'Écriture, où il se trouve tantôt sous la forme du récit populaire et de la précision législative, tantôt sous celle de l'invocation ou de l'allégorie prophétique ; ensuite dans la tradition, qui, reprenant en sous-œuvre le texte biblique, l'élargit et l'enrichit par son fécond système d'interprétation ; enfin dans l'école théologique, qui ne craint pas de tirer hardiment le rideau des mystères de la Loi, d'aborder directement l'étude des dogmes et de les faire entrer dans le domaine de l'enseigment didactique. Nous avons donc tour à tour porté nos méditations sur le Dieu *créateur*, *unique*, *immatériel*, *éternel* et, par conséquent, *seul adorable*, en les appuyant solidement sur le texte de la Loi et des prophètes, puis sur des passages aussi curieux que profonds disséminés dans le Talmud et les Midraschim, et finalement sur les systèmes de nos grands théologiens. Si nous avons fait à ces derniers une place parfois trop considérable, c'est que nous y avons vu des matériaux non moins utiles qu'indispensables à la fondation de la future théologie.

Sous le rapport de l'*actualité*, nous nous sommes attaché à signaler dans les dogmes, à côté des principes, le côté moral et pratique; nous avons été assez heureux d'y découvrir mieux que de sèches entités, mieux que des abstractions. Grâce à l'application du dogme à la morale, nous y avons puisé plus d'un précepte et d'une règle de conduite. En entrant dans cette voie de la réalisation, nous n'avons fait que restituer aux

principes fondamentaux le caractère dont Moïse lui-même semble les investir, en les fondant avec l'histoire et la législation. Ceci d'ailleurs est parfaitement d'accord avec la raison humaine, pour laquelle les meilleures théories sont celles qui s'allient avec la pratique de la vie; et la religion n'est, en définitive, autre chose que l'alliance de l'élément divin avec l'élément humain. De là l'urgente nécessité d'introduire dans le culte extérieur périclitant une large infusion de la séve vitale et immortelle contenue dans les vérités de la théodicée.

Quant au dernier point de vue, celui de l'*universalité*, nous avons eu déjà l'occasion (1) de solliciter à cet égard l'attention du judaïsme français; nous avons dit qu'il y a là un terrain neutre, ou, pour mieux dire, un terrain de conciliation où les partis religieux peuvent se donner la main. Nous ne saurions trop le répéter : ici rien ne nous divise, ici rien ne vient scinder Israël en deux camps opposés; aux termes prétentieux de conservation et de réforme viennent se substituer spontanément ceux d'union et concorde dans le sein de Dieu, et succéder l'heureuse entente proclamée par la tradition : « Les uns et les autres sont les organes du Dieu vivant (2). » Mais il s'agit d'une *universalité* bien autrement vaste et compréhensive. C'est notre ambition de faire de la théologie un enseignement, non pas étroit, local, applicable à la seule race de Jacob, et, par suite, s'inspirant plus ou moins de l'esprit de secte, mais accessible à toutes les communions religieuses. Et tel est, à coup sûr, si nous avons quelque peu réussi à l'établir, l'esprit de notre théodicée. Y a-t-il dans notre exposé des dogmes de la création, de l'unité, de l'incorporéité, de l'éternité et de la parfaite adoration de Dieu, dans tout ce que nous venons d'apprendre et d'enseigner, y a-t-il quelque chose qui sente l'exclusivisme ou le particularisme? Non : point de mystère qui oblige la foi en violentant la conscience; point de principe qui blesse les lois éternelles de la logique; point de doctrine qui soit de nature

(1) Voir la fin de l'Introduction générale.
(2) Talmud, *passim;* voir l'Introduction générale, p. 118.

ou à alimenter la discorde, ou bien à engendrer la superstition et le fanatisme ; la vérité à tous et pour tous, et comme le dit la Bible elle-même : « Du levant au couchant, le nom de l'Éternel est loué et exalté parmi les nations (1). » Et la Bible ne serait pas le livre par excellence, et la mission d'Israël serait un non-sens, s'il en était autrement.

Loué soit le Seigneur qui nous a créés pour sa gloire, qui nous a donné un cœur pour sentir, une âme pour comprendre ses perfections, et qui nous comble des trésors de ses grâces et bontés en raison directe de nos efforts pour le connaître et l'adorer. Connaître Dieu, c'est trouver grâce à ses yeux (2) !

(1) Malachie, I, 11; Psaumes, CXIII, 3; Talmud, Menahoth, fol. 110.

(2) Exode, XXXIII, 13.



FIN

TABLE DES MATIÈRES DE LA THÉODICÉE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DE LA THÉODICÉE.

ERRATUM

DE L'INTRODUCTION GÉNÉRALE.

Page	20	ligne 17,	au lieu de :	ses,	lisez :	ces
—	21	— finale	—	Khozar	—	Khozari
—	27	note (3)	—	Na'hmonide	—	Na'hmanide
—	45	ligne 27	—	Assoph	—	Assaph
—	46	— 29	—	du sens	—	des sens
—	50	note (2)	—	כסיפה	—	כפיפה
—	50	— (2)	—	וצשה	—	ועשה
—	60	— (3)	—	Exode	—	Ezra
—	67	ligne 10	—	ces	—	ses
—	68	note (1)	—	v. 1	—	*u. s.*
—	69	ligne 28	—	chisme	—	schisme
—	70	— 3	—	tradition	—	traduction
—	74	— 33	—	résolution	—	évolution
—	77	— 11	—	ramenés	—	ramené
—	80	note (4)	—	Meguillah	—	Meguillath
—	82	— (1)	—	Croubin	—	Eroubîn
—	83	— (1)	—	58	—	88
—	94	ligne 17	—	bébreu	—	hébreu
—	95	— 8	—	dans	—	hors
—	102	— 10	—	ses	—	des
—	118	— 19	—	judaïques	—	laïques
—	115	— 32	—	traduction	—	tradition
—	120	— 20	—	lent	—	lents
—	142	— 27	—	pas	—	—
—	148	note (3)	—	Dantel	—	Daniel
—	152	ligne 27	—	daumois	—	duumvir
—	168	— 32	—	*hic*	—	*sic*
—	191	— 22	—	des	—	de
—	210	note (2)	—	Saadia	—	*Guide*, 1re partie
—	211	— (1)	—	*Id.*	—	*Id.*
—	211	— (1)	—	*Id.*	—	*Id.*
—	214	ligne 29	—	Crama	—	Erama
—	219	— 20	—	*Id.*	—	*Id.*
—	219	— 23	—	Tab	—	Tob
—	227	— 27	—	*populor*	—	*populos*

ERRATUM

DE LA THÉODICÉE.

Page 12	ligne 21,	au lieu de : le,	lisez :	la
— 16	— 19	— situé	—	usité
— 26	— 27	— ce principe	—	ces principes
— 48	— 31	— magistrats	—	magiciens
— 66	— 10	— anologies	—	analyses
— 71	— 9	— célèbre	—	célèbres
— 77	— 30	— de	—	du
— 118	— 8	— ou	—	et
— 119	— 7	— obtiens	—	observe
— 150	— 7	— done	—	donne
— 167	— 28	— et	—	——
— 310	— 25	— point	—	point de vue
— 317	— 19	— *w*	—	*u*
— 321	— 9	— Kasmi'oth	—	Kami'oth
— 329	— 26	— et interpréter	—	et *les* interpréter
— 347	— 21	— plu	—	plus
— 390	— 2	— Na'ham	—	Na'hum



2875 — Paris, imprimerie Jouaust, rue Saint-Honoré, 338.

